Thomasius

Christi Person und Werk.

Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

G. Thomasius,
Dr. u. ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritter Theil.

Das Werk des Mittlers.

Erste Abtheilung.

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1859.

Vorwort.

Indem ich diese erste Hälfte des dritten Bandes der Christologie hinausgebe, thue ich es mit der sichern Hoffnung, die andere Hälfte, die denselben Umfang einnehmen wird, baldigst nachfolgen lassen zu können. Den längeren, mir selbst unerwünschten, Verzug der ersten Hälfte werden wohlwollende Leser theils mit der Wichtigkeit, welche die hier zu behandelnden Gegenstände gerade für die Gegenwart gewonnen haben, theils mit dem Umstande entschuldigen, daß die Erhebung des dogmengeschichtlichen Materials, insbesondere für die Geschichte der Versöhnung und für die Lehre von den Gnadenmitteln, erst erneuerte Quellenstudien erforderte; denn eben hier sind auch die besten Vorarbeiten, die wir besitzen, noch sehr unvollständig. Ich hoffe, einen nicht unerheblichen Beitrag zur Vervollständigung derselben gegeben zu haben.

Eingehende wissenschaftliche Beurtheilungen hat der zweite Theil der Christologie bis jetzt noch nicht erfahren, wohl aber einzelne Ausstellungen, Entstellungen und Widersprüche, die ich, weil sie von dem Zusammenhang meiner Gesammtanschauung gänzlich absehen, hier unberücksichtigt lassen darf. Dagegen habe ich mit Befriedigung ersehen, daß Herr Professor Dr. Dorner die Anklage, die er vorlängst gegen meine Fassung der Kenose erhoben hatte, nunmehr öffentlich zurückgezogen hat; denn nachdem er in dem Gutachten der Göttinger theologischen Fakultät in der Sache Baumgartens, welches, so viel ich weiß, ihn zum Hauptverfasser hat, der Ansicht neuerer Theologen von einer Kenosis (genauer müßte es heißen Selbstbeschränkung) des ewigen Logos, an deren Spitze er meinen Namen stellt, gedacht hat, erklärt er es ausdrücklich für ungerecht, wenn man daraus eine Anklage auf die Leugnung der Dreieinigkeit oder der Gottheit Christi formiren wollte.

Sowohl dieser als anderen Erscheinungen der Gegenwart auf dem Gebiet der Theologie gegenüber, läge es mir nahe, die Stellung, die ich zum kirchlichen Bekenntniß einerseits und zu der Dogmatik des siebenzehnten Jahrhunderts andrerseits einnehme, näher zu be-

zeichnen. Indessen wird es ja eben diese meine Arbeit bethätigen, was ich anderwärts thetisch oft genug ausgesprochen habe: daß ich mit meiner Theologie nicht sowohl auf als in dem Bekenntniß meiner Kirche stehe und mich an dasselbe mit meiner Theologie für gebunden achte, darum, weil ich in dem Bekenntniß meiner Kirche den Ausdruck meines persönlichen Glaubens mit Dank und Freuden erkenne. Mit dem Bekenntniß der Kirche ist mir aber die ältere, auf ihm ruhende, Dogmatik, deren Bedeutung ich hoch genug anschlage, nicht dasselbe, und damit unterscheide ich mich wesentlich von dem Standpunkt derer, welche nach der strikten Uebereinstimmung mit letzterer die Kirchlichkeit aller theologischen Leistungen messen und an denselben Kanon alle diejenigen Theologen, die auf Kirchlichkeit Anspruch machen, binden zu dürfen, ich weiß nicht was für ein Recht zu haben glauben. Ich weiß mich überhaupt im Hause meiner Kirche nicht als ein Knecht, sondern als ein Kind, und finde in diesem Stande beides, die Gebundenheit der Pietät und die Kindesfreiheit.

Von demselben Standpunkt aus hoffe ich, mit der zweiten Hälfte demnächst eine Arbeit zum Schluß zu bringen, an die ich einen guten Theil meiner Kraft und

redlichen Fleiß gewendet zu haben, mir das Zeugniß geben darf. Möge sie ohnerachtet ihrer Mängel ein Baustein zur Neugestaltung unserer lutherischen Dogmatik werden!

Erlangen, den 10. August 1859.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Das Werk Christi.

Seite

II.

Die währende Vermittlung der ein für alle mal wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

Dritter Abschnitt.

Das Werk Christi.

Einleitung.

§. 48.

Indem wir von der Person Christi zu dem Werke Christi fortgehen, gehen wir auf dieselbe Grundthatsache zurück, welche die Basis unserer ganzen bisherigen Darlegung bildet: auf das thatsächliche Verhältniß, in dem wir kraft des Glaubens an Christum zu Gott stehen. Es ist dieß, wie wir §§. 7. 12. 37. sagten, ein Verhältniß persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft, vermöge dessen wir uns, obwohl wir Sünder und als Sünder vor Gott schuldig sind, dennoch in sein göttliches Wohlgefallen aufgenommen, von ihm zu Gnaden angenommen, also mit Gott versöhnet wissen, und im Glauben an diese seine freie Liebe ihn wieder lieben — mithin ein gegenseitiges Verhältniß, welches sich in einem Liebesverhalten Gottes gegen uns vollzieht und uns zu einem entsprechenden Verhalten bestimmt. Es ist aber, wie wir weiter sagten, nach diesen seinen beiden Seiten stetig vermittelt durch Christum und zwar durch den zu Gott erhöheten Christum, welcher als der menschgewordene Sohn Gottes die persönliche Vermitt-

lung unsrer Gemeinschaft mit Gott ist. Diesen Begriff der Mittlerschaft nehmen wir an die Spitze unseres dritten Theils aus dem zweiten herüber. Er hat sich uns dort unmittelbar aus der Person des Gottmenschen ergeben; denn als der menschgewordene Gott gehört Christus beiden Seiten an, er ist als organisches Glied der Menschheit zugleich Glied der heiligen Trinität, als wesentlich eins mit dem Vater und dem heil. Geiste zugleich wesenhaft und leibhaftig unser einer, unsers Geschlechtes, unser Bruder — mithin schon seiner Person nach der Mittler. Seine Person aber ist hinwiederum unzertrennlich eins mit seinem Beruf, zu dessen Vollzug er Mensch geworden ist, oder vielmehr: die Menschwerdung, die seine geschichtliche Person gesetzt hat, ist selbst der primäre Vollzugsakt jenes ewigen Heilswillens, den zu verwirklichen er gekommen ist, und welcher kein anderer ist, als die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen herzustellen. Daher wird auch seine ganze Selbstbezeugung eine mittlerische sein (vgl. Bd. 2. S. 3. 7. 8. 297). Der Begriff der Mittlerschaft verbindet also die Lehre von der Person Christi mit der von seinem Werke; wir bezeichnen es zunächst ganz allgemein als Vermittlung der Gottesgemeinschaft.

Für uns, als Einzelne, hat diese durch Christum vermittelte Gottesgemeinschaft einen Anfang in der Zeit genommen; denn wir gehören ihr nicht von Natur an, sondern sind aus einem Zustand natürlicher Gottentfremdung in sie hineinversetzt worden, und zwar durch eine Gottesthat an uns, die jenseits unseres persönlichen Bewußtseins liegt (Taufe) und deren Bedeutung in dem rechtfertigenden Glauben uns aufgegangen ist. Durch diesen Glauben ist unser persönliches Heilsverhältniß zu Gott in Christo auf grundlegliche und bleibende Weise subjektiv begründet. Es hat also einen bestimmten Anfangspunkt; und ebenso hat es auch einen bestimmten Zielpunkt, dem es zustrebt, der gleichfalls jenseits der Grenzen

dieser Zeitlichkeit liegt. Zwischen diesen beiden Punkten bewegt sich unser ganzes christliches Leben.

Aber jeder dieser beiden Punkte weist auf eine That des Mittlers hin, die sich von seiner währenden Mittlerschaft eben so unterscheidet, als sie aufs engste mit ihr zusammenhängt: der erstere auf eine geschichtlich vergangene Thatsache, durch die das Verhältniß Gottes zur Menschheit objektiv wiederhergestellt worden ist, der letztere auf eine zukünftige Thatsache, durch die das wiederhergestellte Verhältniß der Menschheit zu Gott vollendet werden wird. Jenes ist die Thatsache der Weltversöhnung durch die Hingabe des Erlösers in den Tod, dieses seine Wiederkunft in Herrlichkeit. Beides ist für unseren Glauben gleich wichtig.

Denn was das Erstere betrifft, so ist das gegenwärtige Verhältniß, in dem wir zu Gott stehen, uns selbst erst durch die Gewißheit entstanden, daß Christus der verlorenen Menschheit die Gnade Gottes ein für allemal ausgewirkt habe. Unser Glaube ist wesentlich Glaube an diese Thatsache, er hat sie nicht blos zur Voraussetzung, sondern zum Entstehungsgrunde und zur währenden Basis. Nur auf Grund dessen, was Christus einmal für uns gethan hat, ist er uns währender Mittler, ja seine ganze gegenwärtige Selbstbezeugung an uns (durch seinen Geist) hat erfahrungsmäßig den Zweck, uns dessen zu vergewissern; sie bringt uns jene Thatsache, in's Wort und Sakrament gefaßt, nahe, sie bezeugt sie uns, als für uns vorhanden — und in dem Maaße, als es ihr gelingt, uns davon zu überzeugen, befestigt und stärkt sich unser Glaube. Erst damit beginnt dann unserseits die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm und in ihm mit dem dreieinigen Gott; erst Christus für uns, dann und deshalb in uns: das ist erfahrungsmäßig das innere Verhältniß. So ganz ruht unser Heil auf dieser That. Sie hat also eine centrale, aber auch eine wahrhaft universale, die Totalität der

Menschheit umfassende Bedeutung, weil die Menschheit in allen ihren Gliedern um der Sünde willen ausnahmslos dem göttlichen Zorne verfallen ist; jene Thatsache muß die Gemeinschaft Gottes mit ihr ein für allemal wiederhergestellt haben. Vgl. §. 31.

Was das Letztere betrifft, so genügt es für jetzt, daran zu erinnern, daß nach §. 35 unser Glaube an Christum die Bürgschaft einer künftigen Vollendung der durch ihn sowohl begründeten als fortwährend vermittelten Gottesgemeinschaft in sich trägt (Auferweckung, Verherrlichung), und daß diese Hoffnung in der Gewißheit seiner sichtbaren Wiedererscheinung zum Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit culminirt.

Obwohl also die gesammte mittlerische Thätigkeit Christi Ein großes Ganzes bildet, so unterscheiden wir doch in ihr drei verschiedene Akte: die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit oder die Versöhnung; die währende Vermittlung dieser Gemeinschaft oder die Heilszueignung; die schlüßliche Vollendung derselben oder die Verklärung der Gemeinde. Unser dritter Theil zerfällt daher in drei Abschnitte, welche die Lehre von der Person Jesu Christi des Gottmenschen zur gemeinsamen Voraussetzung haben und sich mit der Lehre von den Ständen desselben decken. Denn die Versöhnung fällt in den Stand seiner inweltlichen Erniedrigung, die Heilsaneignung wirkt er als der zu Gott Erhöhete, die Vollendung durch sein sichtbares Hervortreten aus dem Stande der überweltlichen Existenzweise in eine neue, aber herrliche Inweltlichkeit.

Ueber den Zusammenhang des Werkes Christi mit seiner Person vgl. Bd. 2. S. 2 ff.

Mit der im §. bez. Anordnung beabsichtigen wir nicht der in der Dogmatik herkömmlichen Eintheilung der mittlerischen Thätigkeit Christi in das dreifache Amt die Berechtigung abzusprechen,

obwohl ihre consequente Durchführung durch die beiden Stände hindurch große Schwierigkeiten hat. Wenigstens scheint es nicht angemessen, diejenige Thätigkeit, welche Christus als der Erhöhete durch seinen Geist mittelst des Wortes ausübt, als eine prophetische zu bezeichnen und zu einem Bestandtheil des officium propheticum zu machen, wie die meisten D. D. thun. Denn der Prophet ist der von Gott Gesendete und redet getrieben vom heil. Geiste, was doch auf die Sendung des Geistes durch Christum und auf seine Wirksamkeit mittelst des Wortes keine Anwendung leidet. Mit Recht beschränkt daher Calov Syst. L. VII, 482 das offic. proph. auf ea, quae Christus in diebus carnis docuit, worin ihm Baier beistimmt, der dann das off. regium erst mit der Erhöhung in Kraft treten läßt. Und in dieses legt wenigstens der Hebräerbrief die hohepriesterliche Intercession des Herrn hinein. Damit ist schon unsere Eintheilung, die sich für eine Dogmatik aus dem Gesichtspunkt der Christologie von selbst ergibt, gerechtfertigt. Sie entspricht am nächsten der bei Luther häufig vorkommenden in „Erwerbung und Austheilung" des Heils, jenes durch Leiden und Sterben, dieses durch Wort und Sakrament, eine Eintheilung, die auf den Unterschied der Stände zurückgeht. Daran schließt sich eine weitere Theilung an, die Luther Bd. 10. 450 in der Predigt über die Weisen aus Morgenland macht. Er faßt da ihre Gaben als die drei Stücke, welche die drei Werke Christi bedeuten. „Das Gold bedeute, daß Christus König sei, der aller Kreaturen und feindlichen Gewalten Herr ist, als dieser beschützt er seine Christenheit; der Weihrauch, daß er ein Priester sei, als dieser ist er unser Mittler, der für uns redet und mittelt vor Gott, dadurch beschirmt er uns vor allen Sünden und Gottes Zorn: sacerdos in aeternum; die Myrrhen bedeuten, daß er sei gestorben und begraben". „Dieß zu bekennen ist das allernöthigste unter den dreien, wiewohl sie alle drei noth und ungeschieden sind... Dieß sind also seine drei Werke, die er uns erzeigt hat und noch täg-

lich erzeigt bis an den jüngsten Tag. Und die Ordnung ist auch fein; aber der Evangelist hebt am Golde, am höchsten an. Denn, daß er König ist über alle Dinge uns zu gut, wäre nicht möglich, er hätte uns denn zuvor Gott versöhnet und unser Gewissen versichert, auf daß er mit Ruhe und Frieden in uns regieren und wirken könnte, als in seinem Reich, darum mußte er auch Priester sein für uns. Sollte er aber Priester sein und uns mit Gott versöhnen, mußte er Gottes Gerechtigkeit für uns genug thun . . denn Gottes Zorn, Gericht, Gewissen, Hölle, Tod und alle bösen Dinge hinlegen und alles Gut erwerben, hat nicht mögen geschehen, göttlicher Gerechtigkeit mußte genug geschehen, die Sünde bezahlt, der Tod mit Recht überwunden werden (449); darum mußte er sich selbst dargeben, sterben. Also ist er durch Sterben zum Priesterthum, durch's Priesterthum zum Königreich kommen, und (hat) die Myrrhen vor dem Weihrauch, den Weihrauch vor dem Gold empfangen, — also daß eins aus dem andern folge, eines des andern Ursache sei und sich auf einander treiben." Dieser eben so richtigen als sinnreichen Anordnung treten wir bei, nur daß wir, was bei Luther das zweite und dritte Stück ist, schon in unserem zweiten Abschnitt, als dessen beide Hälften, zusammenfassen, während dann unser dritter Abschnitt speciell von der schlüßlichen, sichtbaren Vollendung des Königthums handeln wird.

I.

Die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

1) Das Bewußtsein der Versöhnung.

§. 49.

Verhält es sich so, wie wir eben zeigten, daß der Glaube an die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft durch diese selbst, sofern sie uns im Wort bezeugt wurde, in uns entstanden ist, dann wird sich uns aus der Reflexion auf ihn das Wesen jener Thatsache wenigstens annäherungsweise erschließen.

Der wesentliche Inhalt dieses Glaubens, wie er sowohl Anfangsgrund als bleibende Grundlage unseres Verhältnisses zu Gott in Christo ist, ist das Bewußtsein, mit Gott versöhnt zu sein. Versöhnung ist Aufhebung eines trennenden Gegensatzes, einer gegenseitigen Entzweiung, Restitution eines gestörten Verhältnisses. Dieß ihr allgemeiner Begriff. Näher betrachtet aber ist unser christliches Bewußtsein von der Versöhnung das des Wiederaufgenommenseins in die Gnade Gottes, noch centraler gefaßt, das Bewußtsein der erlangten Sündenvergebung. Denn die Gewißheit der Sündenvergebung ist erfahrungsmäßig das Centrum des heilwärtigen Glaubens, in ihr concentrirt sich das, was wir im vorigen §. von unserem Gnadenstande sagten; er beginnt nicht nur mit ihr, er hat an ihr seine bleibende Wurzel, seinen innersten Nerv. Mit dem Moment, in dem wir an Sündenvergebung glauben lernen, hebt sich für uns Sünder der Zwiespalt mit Gott auf und treten wir persönlich in die Gemein-

schaft seiner Liebe und seines Lebens ein; sobald uns die Gewißheit der Sündenvergebung verschwindet, entzieht sich uns auch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihm. Vergebung der Sünden aber ist Wegnahme, Aufhebung der Sünden, — ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Es fragt sich also vor Allem, was es um die Vergebung sei, in wie fern in ihr die Sünde für den Gläubigen thatsächlich aufgehoben ist? Auf der richtigen Beantwortung dieser Frage beruht die Einsicht in das Wesen der Versöhnung.

Von unserer Erfahrung aus müssen wir antworten, daß die Sünde unmittelbar weder als Zustand, noch in ihren Folgen als Strafe, noch in ihrem objectiven Bestande als Macht des Argen für den Gläubigen aufgehoben ist.

Nicht als Zustand. Denn auch dem Versöhnten haftet die sündige Bestimmtheit noch fortwährend an. Auch für ihn ist die Sünde noch immer eine Macht, obwohl eine bereits überwundene Macht, welche ihn nicht mehr von der Gnade Gottes ausschließt, wider welche er streitet, und von welcher er schlüßlich völlig befreit zu werden die Gewißheit hat. Sie ist also nicht mehr das bestimmende Prinzip seiner Persönlichkeit, aber als Zustand inhärirt sie ihm noch immer und wird auch als solcher von ihm fortwährend schmerzlich empfunden. Ebenso besteht auch die Strafe als Leiden um der Sünde willen für den Versöhnten noch fort. Denn auch er unterliegt dem allgemeinen Todesgerichte und trägt an dem allgemeinen Leidensstande und an der ganzen Masse von Uebeln mit, welche in das Todesgericht verflochten sind. Nur sieht er in dem Allen nicht mehr eine Manifestation des göttlichen Zorns gegen seine Person, sondern eine heilsame Züchtigung, und hat die gewisse Hoffnung, auch davon schlüßlich befreit zu werden. Dasselbe gilt endlich von der Macht des Argen. Denn auch an ihm hat der Gläubige noch einen gefährlichen Feind, dessen versuchlicher Einwirkung er sich nicht entziehen kann. Aber weder kann ihm der

Arge den Anspruch auf die göttliche Gnade bestreiten, noch eine zwingende Macht über ihn ausüben. Er ist für ihn ein gerichteter, obwohl noch immer vorhandener wirklicher Feind.

Insofern ist allerdings für den Versöhnten die Sünde, der Tod und die Macht des Teufels aufgehoben, aber doch nur erst so, daß jedes von diesen dreien zu ihm und er zu ihnen eine andere Stellung gewonnen hat, als es der Fall ist bei dem Unversöhnten. Völlig und wesentlich abgethan ist keines derselben. Was aber faktisch und völlig für ihn aufgehoben ist, das ist das trennende Verhältniß des Gegensatzes, in welchem er zuvor zu Gott gestanden hat. Der Gläubige weiß Gott sich gegenüber nicht mehr blos als den die Sünde negirenden, den Sünder von sich ausschließenden, verdammenden Richter, und er weiß sich nicht mehr abgestoßen und ausgeschlossen von Gott, nicht mehr als Objekt des göttlichen Zornes, sondern ohnerachtet der eigenen Unwürdigkeit weiß er sich aufgenommen in das Wohlgefallen seiner Gnade. Die Schuld, die Schuldverhaftung ist also aufgehoben und an deren Stelle ein Neues, ein Gnadenverhältniß, getreten.

Dieß ist der wesentliche Inhalt des Bewußtseins der Versöhnung.

Und gerade hierin liegt der Grund, warum die noch vorhandene Sündhaftigkeit dem Gläubigen den Zugang zu Gott nicht mehr verwehrt, der Grund, warum das Leiden, der Tod für ihn aufgehört hat, den Charakter des Strafgerichts zu haben, und warum der Arge kein Recht der Anklage, keine zwingende Macht mehr über ihn ausüben darf. Eben hierin liegt ferner der Grund, warum der Gläubige nicht mehr mit seinem Willen der Sünde lebt, sondern, mit der innersten Richtung seiner Persönlichkeit Gotte zugewendet, in Liebe zu Gott wider die ihm noch inhärirende Sünde streitet und mit Gott dem Argen widersteht. Es hängt dieß Alles zusammen mit dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein, daß ihm die Sünde vergeben,

die Schuld erlassen ist. Mit dieser Gewißheit ist ihm jene Liebe zu Gott im Herzen aufgegangen, welche die alte gottwidrige Gesinnung überwindet und das Prinzip eines neuen Lebens ist.

Das Bewußtsein der Versöhnung ist also wesentlich das der aufgehobenen oder vergebenen Schuld, und als dieses zugleich die Quelle eines neuen, die Sünde, den Tod, den Teufel überwindenden Lebens, aber so, daß das neue Leben erst mit der empfangenen Sündenvergebung seinen Anfang nimmt.

Hat nun diese (subjective) Erfahrung ihren objectiven Grund in der geschichtlichen Thatsache der Versöhnung (§. 48), so dürfen wir, von der Wirkung auf die Ursache schließend, sagen: Erstens, daß die Bedeutung dieser Thatsache wesentlich darin bestehen müsse, daß sie die Verhaftung des sündigen Menschen unter die Schuld und unter den göttlichen Zorn aufgehoben habe, — nicht so als ob Schuld und Zorn überhaupt nicht mehr seien; sie lasten ja noch beide auf der Welt — wohl aber so aufgehoben, daß objectiv die Menschheit Gotte versöhnt und subjectiv die Erlassung der Schuld, die Sündenvergebung, für den Einzelnen ermöglicht worden ist. Was jene Thatsache auch sonst noch für Wirkungen und Folgen habe: dieß, daß sie die verdammende Schuld getilgt und dadurch den Menschen wieder zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gemacht hat, wird immer ihre primäre Wirkung seien;

Zweitens dürfen wir sagen, daß, wie auf der subjektiven Seite die Erlassung der Schuld der Punkt ist, von welchem aus die Ueberwindung der Sünde, des Todes und des Argen ausgeht und ein neues Leben beginnt, so auch auf der objectiven Seite die Tilgung der Schuld auch die Erlösung von diesem dreifachen Uebel und die Wiederherstellung der Liebes-

Gemeinschaft des Menschen mit Gott werde begründet haben (§. 31);

Endlich drittens, daß die Thatsache der Versöhnung nur aus der näheren Entwicklung des Wesens der Schuld und der Art, wie sie in uns aufgehoben wird, begriffen werden könne.

Eines Schriftbeweises dafür, daß der Glaube an Sündenvergebung das Grundbewußtsein des Christen constituire, bedarf es nicht. Denn dieser Glaube macht uns erst zu Christen. Die protestantische, die lutherische Kirche lebt ganz in ihm; er ist das Centrum ihres Bekenntnisses, der Grundton ihrer Gebete, ihr höchster Trost, ihr Lied im Hause ihrer Wallfarth. Zu beweisen ist nur, daß unser Verfahren der Schrift entspricht. Und auch dieß liegt am Tage. Denn die Schrift enthält keine Theorie von der Versöhnung, welche von Oben ausgehend die Bedeutung dieser Thatsache aus ihrem ewigen Grunde in dem Willen Gottes, nach ihrer Verwirklichung durch Christi Leben und Sterben, nach dem Complex ihrer Momente und Folgen im Zusammenhang darlegte, sondern sie geht fast durchweg aus von dem thatsächlichen Verhältniß des Christen zu Gott in Christo, sie erinnert die Gläubigen an das, was ihnen in Christo gegeben ist, was sie an und in Christo haben, und da nennt sie zunächst die Sündenvergebung. Z. B. Apg. 10, 43: „Von diesem zeugen alle Propheten, daß alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen", vgl. Apg. 5, 31. 13, 38; Kol. 1, 14 sagt der Apostel zum Dank auffordernd: **ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν,** vgl. Eph. 1, 7. Röm. 1, 16; Röm. 3, 24, 5, 9. 10 2 Kor. 5, 18 heißt es: „Im Glauben an Christum haben wir die Gerechtigkeit, die Rechtfertigung, die Versöhnung"; Rechtfertigung und Versöhnung (im subj. Sinn) aber ist wesentlich Nichtzurechnung, Vergebung der Sünden Apg. 13, 39. Röm. 3, 25.

Röm. 4, 5—8. Als ihren Erwerbungsgrund aber nennen dieselben Schriftstellen die Selbsthingabe, den Tod, das Blut Christi. Ausdrücklich führen sie die Vergebung auf diese Thatsache zurück, und in diesem Zusammenhange sagen sie dann Näheres aus über Grund und Bedeutung derselben. So steht also unsre Methode ganz im Einklang mit der Schrift.

Und ebenso verfahren auch unsre kirchlichen Bekenntnisse. Sie handeln von der Versöhnung stets im Zusammenhange mit Sünde, Gesetz, Zorn Gottes, Gnade, Sündenvergebung, und zwar so, daß sie von letzteren auf jene zurückgehen: von der Thatsache der Rechtfertigung auf deren causa meritoria in der geschichtlichen Versöhnungsthat Christi *). Noch die Concordienformel handelt von ihr unter dem Artikel de justitia fidei. In demselben Zusammenhange behandelt sie Luther an zahlreichen Stellen z. B. K. Post. (Band 14. 184): „Fragst du, woher sie (die Rechtfertigung) komme, oder wodurch sie zu wege gebracht oder erworben sei? Antwort: daher kommt sie, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, vom Himmel kommen und Mensch worden, für unsre Sünden gelitten hat und gestorben ist. Das ist die Ursach, das Mittel und der Schatz, durch welchen und um welches willen uns die Vergebung der Sünden und Gottes Gnade geschenkt ist." Vgl. das Nähere zu den flgd. §§. Melanchthon hat keinen besondern Abschnitt von dem Werke Christi, sondern er gedenkt desselben nur kurz theils da, wo er de gratia et fide und de satisfactionibus redet, theils (und zwar in den spätern Ausgaben) in dem Artikel de filio Dei. Ebenso Chemnitz, der mitten heraus aus der Lehre von der Rechtfertigung auf sie zu sprechen kommt: der Mensch hat dem göttlichen Gericht gegenüber keine eigene Gerechtigkeit aufzuweisen, es bedarf also einer objektiven Genugthuung, ut possit esse propitiatio pro peccato totius

*) Vgl. meine Monographie: Das Bekenntniß der luth. Lehre von der Versöhnung (S. 7—20).

mundi. Auch bei Hutter im comp. locc. hat die Lehre von der Versöhnung in dem Artikel de justificatione ihre Stelle, und eben da behandelt sie selbst noch J. Gerhard auf eingehende Weise, ob er gleich schon vorher (loc. III) einen besondern Abschnitt de officio Christi hat. Erst von da an wird sie als selbstständiger locus, gewöhnlich unmittelbar nach dem Lehrstück de persona Christi, und dann mehr von objectiven Gesichtspunkten aus behandelt. Auch diese Behandlungsweise hat ihr gutes Recht; sie mußte in dem Maaße eintreten, als unser Dogma die heftigsten Angriffe von Seiten der Socianer erfuhr und diente wesentlich zur tiefern und allseitigen, ja speculativen Entwicklung desselben. Was Hutter in den locis darüber sagt, ist weitaus das Gründlichste, was die ältere Dogmatik aufzuweisen hat. Die übrigen Dogmatiker, wie J. Gerhard, Calov, Quenstedt schließen sich nur daran an. Andrerseits aber hatte diese Behandlungsweise einen doppelten Uebelstand im Gefolge. Der eine war, daß der innere Zusammenhang der kirchlichen Lehre von der Versöhnung mit den Thatsachen des Sünden- und Schuldbewußtseins — also die innere Genesis des Dogma — zurücktrat, der andere, daß sich die Darstellung zu sehr in Einzelheiten zersplitterte. So klar sich diese großen Systematiker des innern Organismus der Momente, um die es sich hier handelt, bewußt waren, so kommt es doch so zu stehen, daß sie fast immer nur einzelne kurze Sätze aufstellen, die sie dann nach allen Seiten hin rechtfertigen und vertheidigen. Eine zusammenhängende, alle Momente umfassende, einheitliche Darlegung der Versöhnungs- und Erlösungslehre finden wir bei ihnen nicht; auch bei den späteren nicht, wenigstens nicht im kirchlichen Sinne. Gerade die neuesten Verhandlungen über unser Dogma haben das Bedürfniß einer solchen zusammenhängenden Darstellung recht fühlbar gemacht. Eine solche wird auch besser als fragmentarische Untersuchungen dazu dienen, die mannigfaltigen Einwürfe zu beseitigen, die man gegen die kirchliche Lehre erhoben hat. Sie hat aber ihre großen

Schwierigkeiten, und wir werden es nie vergessen dürfen, daß wir hier vor einem Mysterium stehen.

Was die innere Reihenfolge betrifft, so hat auch darin Luther ganz das Richtige gesehen. Er sagt zunächst: „Das ist die eigentliche und fürnehmste Kraft des Leidens Christi und was er damit gethan hat, nämlich daß wir von der Schuld und vom bösen Gewissen sollten befreit werden, und daß wir den Frieden eines guten und fröhlichen Gewissens hätten, also daß es uns nicht beunruhige" (VI, 1107. Jes. 53); sodann Bd. 3, 247: „Das Kreuz ist der Altar, da wir von Sünden ledig und vom ewigen Tod befreiet werden; denn wer die Sünde wegnimmt, der nimmt den Tod auch hinweg. Ursach: der Tod ist der Sünden Sold; darum wo die Sünde weg ist, da hat der Tod keine Macht mehr, wo aber der Tod weg ist, da ist die Hölle und der Teufel auch weg und dagegen ist eitel ewige Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit vorhanden. Weil nun Christus am Kreuze die Sünde weggenommen hat, so hat weder Tod noch Teufel noch Hölle Ursach an uns." Diese Ordnung hält Luther beständig ein; vgl. den Comment. zu den Galat. VIII, 2588, 1870, insbes. in der schon angef. Predigt am Dreikönigstag, über das Verhältniß von Priesterthum und Königthum Bd. 10. 448: „Nun ist das viel größer, daß er (Christus) uns gegen Gott sicher und unser Gewissen zufrieden machet, daß nicht Gott und wir selbst wider uns seien, denn daß er die Kreaturen uns unschädlich machet. Denn viel größer ist Schuld denn Pein, Sünde denn Tod. Sintemal die Sünde den Tod bringet, und ohne Sünde der Tod nicht wäre, oder ja nicht schädlich wäre. Wie nun Christus ist ein Herr über Sünde und Tod . . . also ist Gold und Weihrauch opfern dieselbigen zwei Amt und Werk vor ihm bekennen und ihm danken, wie Paulus thut 1 Kor. 15, 55." *)

---

*) Die Einsicht in diese innere Ordnung der Momente ist der Schlüssel zur Versöhnungslehre Luthers.

§. 50.

Aus dem Wesen der Schuld ergibt sich zuvörderst, daß Versöhnung in dem bezeichneten Sinne für die Menschen das dringendste Bedürfniß, aber nur durch eine That der freien Liebe Gottes möglich ist.

Dies zeigt sich zunächst auf der subjectiven Seite aus dem Bewußtsein der Schuld. Das Schuldbewußtsein entsteht in dem Menschen, indem ihm die Erkenntniß der Sünde und der Verwerflichkeit seiner Person vor Gott aufgeht. Denn sobald er die Sünde als das, was sie ist, das heißt als Verletzung des persönlichen Willens Gottes (des göttlichen Gesetzes) durch den Willen der Kreatur erkennt, fühlt er sehr wohl, daß er so, wie er ist, als der mit der Sünde und Schuld behaftete, sich innerlich Gotte nicht nahen dürfe. Sein Gewissen bezeugt ihm, daß der heilige Gott ihn von sich abstoße, daß sein Zorn auf ihm ruhe. Und zwar bezeugt es ihm das mit einer Klarheit und Schärfe, die gar keinen Widerspruch gegen sich aufkommen läßt, es überführt ihn seiner schlechthinigen Verwerflichkeit vor Gott. In diesem innern Gerichte, welches an dem objektiven Urtheil des Gesetzes seine Bestätigung findet, liegt eine Mark und Bein durchschneidende Gewalt, ein tödtender Stachel (terrores conscientiae, sensus irae divinae). Der Mensch vermag ihm nicht Stand zu halten; es treibt ihn weg von Gott. Indem ihn so das Schuldbewußtsein von Gott abstößt, zieht es ihn allerdings zugleich auch zu ihm hin; es weckt in ihm die Sehnsucht, aus diesem unheilvollen Gegensatz heraus von der Sünde los- und wieder zu Gott zu kommen; aber so lange das Bewußtsein der Schuld auf ihm lastet, ist weder Befreiung von der Sünde noch Rückkehr zu Gott für ihn möglich. Das Schuldgefühl nimmt ihm nicht nur den Muth und die Freudigkeit dazu, es hält ihn geradezu unter der Macht der Sünde und des Zornes

fest, es liegt auf ihm wie ein Bann, der seine sündige Vergangenheit mit der sündigen Gegenwart unauflöslich verknüpft; es constituirt das (subjective) Recht der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Teufels über ihn. So ist also Schulderlassung für ihn das nächste, dringendste Bedürfniß, das Mittel, ohne welches sein Verhältniß zu Gott schlechterdings nicht wiederhergestellt werden kann, ohne welches es kein Heil für ihn gibt. Die Psalmen und Bußlieder unserer Kirche, alle aufrichtigen Gemüther sprechen es aus.

Allein diese Thatsache der subjectiven Erfahrung beruht auf einer objectiven Wahrheit und ist nur der Reflex derselben in dem menschlichen Gewissen. Der exclusive Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist kein einseitiger, er haftet nicht nur in dem subjectiven Wollen und Wissen des Sünders, er hat seinen andern Factor an der göttlichen Heiligkeit, welche die absolute Selbstbejahung Gottes ist und die Verneinung der Sünde zur nothwendigen Consequenz hat. Denn so gewiß es dieser göttlichen Heiligkeit wesentlich ist, sich selbst zu bejahen und das ihr Entsprechende an der (persönlichen) Kreatur zu wollen, zu lieben, mit ihrem Wohlgefallen zu bejahen, ebenso wesentlich ist es ihr, die Sünde zu negiren und den Sünder, in dessen Willen die Sünde wurzelt, von ihrem Wohlgefallen auszuschließen, damit aber ihn unter ihr Mißfallen, unter den Zorn zu beschließen (§. 26). Mit andern Worten: sie rechnet ihm die Sünde als dem verantwortlichen Urheber derselben zu und schaut ihn um derenwillen als verwerflich an. Beide, die menschliche Sünde und die göttliche Heiligkeit, stehen also in einem innern, nothwendigen Verhältniß, vermöge dessen sie sich nicht nur gegenseitig negiren, sondern positiv gegen einander reagiren (menschliche Feindschaft und göttlicher Zorn); und diese Reaction gibt der Schuld erst ihre objective Bedeutung, wodurch sie zur Schuldverhaftung für ihren Urheber wird. Die Schuldverhaftung aber nimmt ihn zugleich unter

die Haft der Sünde, des Todes und des Teufels; sie ist die Macht, kraft deren ihn Gott darunter beschlossen hat und darin festhält. Deshalb kann der Mensch die Schuld nicht wieder willkürlich aufheben oder zurücknehmen. Hat er seine Freiheit, in welcher für ihn die Möglichkeit und die Aufgabe liegt, den göttlichen Willen zum Inhalt seiner Selbstbestimmung zu machen, wider den Willen Gottes geltend gemacht, so tritt eben damit diese seine That, dem Gebiete der Freiheit und Zeitlichkeit entnommen, in das Gebiet einer höhern Nothwendigkeit ein, von dem aus ihre Folge unabwendbar auf ihn zurückfällt. Gott allein, an dem die Sünde begangen ist, kann ihre Schuld aufheben, indem er seinerseits die mißfällige Anschauung, die er von dem Sünder hat, zurücknimmt, indem er seine exklusive Stellung gegen ihn aufgibt und ihn wieder zum Gegenstand seiner Liebe macht: also nur vermöge einer göttlichen That. Von Gott muß die Versöhnung ausgehen, wenn sie überhaupt zu Stande kommen soll; anders ist sie nicht möglich. Erst wenn Er sich mit dem Menschen versöhnt, kann der Mensch mit Gott versöhnt werden.

Diese göttliche That ist dann selbstverständlich ein Akt der freien Liebe, näher der erbarmenden Gnade. Denn der Mensch hat keinen Anspruch an sie; so unwürdig er ihrer ist, so wenig kann er sie sich erwirken: Vergebung, Schulderlassung ist Sache der Gnade. Wer sie an sich erfährt, preißt sie als solche. Und so dürfen wir denn den Satz aufstellen: die Versöhnung kann nur von der freien Liebe Gottes zu der abgefallenen Menschheit ausgehen; ein Satz, der sich uns bereits früher als schriftmäßig erwiesen hat. Gott hat sie ewig gewollt, — und zwar ist dieser ewige Liebesrathschluß Gottes schon in dem Rathschluß der Menschenschöpfung mitbegriffen, nämlich als die durch den Eintritt der (von Gott nicht gewollten, aber vorausgesehenen) Sünde modi-

ficirte Bestimmtheit desselben. S. §. 22 u. 31 vgl. §. 53. Wir stellen diesen Satz an die Spitze unserer weitern Entwicklung.

Aus ihm erhellt zugleich, daß Gott eine Aufhebung der menschlichen Schuld nur unter der Intention gewollt haben kann, daß sie zugleich das Mittel zur Ueberwindung jener gottwidrigen Gewalten wird, die in Folge der Verschuldung die Menschheit beherrschen: der Sünde, des Todes, des Teufels. Eine Erlassung der Schuld, welche die Sünde in ihrer Herrschaft fortbestehen ließe, welche nicht zugleich die Bekehrung und Erneuerung des Sünders in ihrem Gefolge hätte, widerspräche eben so sehr der Liebe eines heiligen Gottes, als dem Gewissen des Menschen. So wenig dieser ohne vorgängige Vergebung aus seiner (subjectiven) Gottentfremdung herauskommen kann, so wenig wäre ihm mit einer Schulderlassung gedient, die ihm nicht auch die Kraft zur Erlösung von der Macht der Sünde und zur persönlichen Rückkehr in die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott gewährte. Nur dürfen wir in Letzteres nicht den einzigen, nicht den primären Grund der Versöhnung, und jedenfalls nicht den Grund der Art ihrer geschichtlichen Verwirklichung setzen (vgl. den flgd. §.).

Die erste Hälfte dieses §. bedarf keines Beweises. Was sie über das Schuldbewußtsein aussagt, findet sich selbst auf dem Gebiete des Heidenthums, vgl. Bd. 1. S. 289, 358, und Nägelsbach's Nachhomerische Theologie VI. 338, 365; als biblische Belege können die Bekenntnisse und Klagen des Psalmisten z. B. Ps. 51, 3—6; Ps. 38, 1—9; Ps. 130, 9; Ps. 143, 7, können alle Bußgebete der Kirche und insbesonders Luther's eigene Aussagen gelten. Er hat diese Erfahrung am tiefsten gemacht*): „Wenn Gesetz und Natur recht auf einander treffen und einander

*) Auf ihn werden wir uns daher auch im Folgenden, wo es sich um die weitere Darlegung dieser Erfahrung handelt, vorzugsweise berufen.

kennen, so findet sich allererst das Gewissen und die Sünde; da sieht der Mensch, wie tief er böse sei im Herzen — und muß urtheilen, daß er aus ihm selbst nichts anders, denn ein Kind des Todes, Zorns und der Höllen sei. Da ist denn Zittern und Erschrecken, da fället ab alle Vermessenheit, gehet ein eitel Furcht und Verzagung und wird der Mensch zerschlagen, zu nichte . . . läuft und fleucht vor Gott, so er ihm nahe kommt, wie Adam im Paradies. Denn solch Herz und Gewissen kann das Urtheil des Gesetzes, welches ihm seine Sünden und Gottes ewigen Zorn zeigt, nicht ertragen. Und hilft hier nichts den Menschen zu trösten, daß man ihm vorhält, was ihm Gott für Wohlthaten zuvor gethan, sondern erschreckt ihn viel höher, weil er sieht, daß er durch seine Undankbarkeit und Sünde nur größern Zorn verdient hat . . . Solch Schrecken und Fühlen des Gesetzes treibt den Menschen nach der Gnade zu seufzen." K.Post. 10, 88, 89; 13, 114; 14, 148. Eben so allgemein ist die andere Thatsache, daß das Schuldbewußtsein den Sünder unter der Sünde festhält, bezeugt. Die Schrift weist sie nach an dem Verhältniß des Gesetzes zum Menschen; sie lehrt Röm. 6, 14; 7, 1. 5. 6, daß das Gesetz, welches das Schuldbewußtsein wirkt Röm. 3, 20, den Menschen unabänderlich an die Sünde bindet, sie sagt von dem Gesetze nicht nur, daß es den Zorn (Gottes), sondern auch, daß es die Feindschaft gegen Gott provocire, Röm. 4, 15; Kol. 2, 14, daß es die Sünde zur Activität hervortreibe Röm. 7, 8 ff., und daß, wer unter ihm steht, unmöglich von der Sünde loskommen könne, Röm. 7, 24. Lex semper accusat, semper ostendit irasci Deum; non igitur diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ohne vorgängige Vergebung keine Bekehrung von der Sünde.

Der Schriftbeweis für die zweite Hälfte ist bereits zu §. 29 gegeben, vgl. Bd. 1. S. 349 über das Wesen des Zorns und S. 346 über das Wesen der Schuld. Ebend. der Nachweis des kirchlichen Consensus.

Abzuweisen ist daher hier vor Allem der Wahn des Rationalismus, als ob Vergebung der Sünde von dem Menschen selbst verdient werden könne durch nachfolgende Besserung. Sie beruht zunächst auf der grundfalschen Voraussetzung, daß der Sünder sich auf eigene Hand hin bessern, d. h. die ihn beherrschende verkehrte Grundgesinnung aufheben könnte; aber selbst abgesehen davon, so kann nachfolgende Besserung unmöglich die frühere Schuld gut machen, einmal schon deshalb nicht, weil ein nachfolgendes Wohlverhalten immer nur des Menschen gegenwärtige Schuldigkeit, also kein Zahlungsmittel für vergangenes Böse wäre, dann aber und insbesonders deshalb nicht, weil die Sünde Verschuldung an Gott ist. Mit Recht sagt Marheinecke, Grundlehren der Dogmatik vom J. 1819 *), von dieser Ansicht, daß sie alle Scheu vor Gott dem Heiligen aus den Gemüthern verscheucht. — Aber nicht nur dieser pelagianische Wahn, sondern

abzuweisen ist überhaupt jede Ansicht, welche die Versöhnung blos im Herzen des Menschen vorgehen läßt, nicht aber im Herzen Gottes. Ihr liegt die Meinung von einer göttlichen Liebe zu Grunde, die von der menschlichen Sünde nicht berührt und afficirt wird, also von einem Gott, für den überhaupt die Sünde als solche gar nicht vorhanden ist; und so negirt jene Ansicht von einer blos psychologischen Versöhnung sowohl die Objectivität der Schuld, als die Heiligkeit Gottes. Vgl. Martensen, christl. Dogmatik zu §. 157.

§. 51.

Aber, und das ist das Andere, was sich aus dem Wesen der Schuld ergibt, eine göttliche That der Versöhnung in dem bezeichneten Sinne kann nur auf dem Wege der Genugthuung zu Stande kommen.

---

*) S. 287. — Wohl zu unterscheiden von der Ausg, vom J. 1829.

Auch dies zeigt sich wieder zuvörderst auf der subjektiven Seite. Das Schuldbewußtsein ist mit dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit aufs engste verknüpft; das erstere hat letzteres unmittelbar in sich. Denn indem sich der Sünder als schuldig vor Gott erkennt, weiß er sich zugleich dem göttlichen Gericht verfallen; in dem Maße, als ihm die absolute Verwerflichkeit der Sünde und die unantastbare Majestät des von ihm übertretenen Gesetzes aufgeht, fühlt er sich in seinem Gewissen gedrungen, dem Urtheil der Verwerfung, das es über ihn und in ihm spricht, Recht zu geben und damit nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der Strafe anzuerkennen. Es drängt sich ihm unwiderstehlich auf, daß das verletzte Gesetz eine Genugthuung erheischt, und daß er selbst, der Sünder, schuldig ist, sie zu leisten, d. h. die Strafe zu leiden; denn die Genugthuung besteht wesentlich in der Strafe, weil durch sie die Consequenz der Sünde auf den Sünder zurückgeführt und so das gebrochene Recht, tiefer gefaßt, der verletzte heilige Wille Gottes, als die absolute Macht wider ihn geltend gemacht wird. Dieses Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer Genugthuung ist so mächtig in ihm, daß es geradezu das Erleiden der Strafe als Mittel zur Sühnung der Sünde ansieht. Eben hierin liegt der Grund von allen den mannigfaltigen satisfactorischen Leistungen, mit denen von jeher die Völker den Zorn der Götter zu stillen suchten, der Grund von den zahllosen Aequivalenten, Büßungen, Selbstpeinigungen, Menschen- und Thieropfern, so wie der sogenannten guten Werke, womit sie sich gleichsam davon loskaufen wollten; aber auch der Grund, warum das Alles von dem tiefern sittlichen Gefühl des Menschen immer als ungenügend abgewiesen wird; denn er fühlt recht wohl, daß damit der Anforderung des göttlichen Gesetzes, die auf vollkommene Heiligkeit, und der Strafforderung des göttlichen Gesetzes, die ge-

radezu auf den Tod des Sünders lautet (§. 27. 29), noch keineswegs genug geschehe. „Welche Seele sündiget, die soll sterben" — so tönt es in seinem von Gottes Geist gewecktem Gewissen wieder, und er hat und findet nichts in sich, was er diesem Urtheil entgegensetzen, womit er sich dagegen decken könnte. Was bleibt ihm also übrig? Nichts als das Verlangen nach einer Genugthuung, die er nicht leisten kann, als der Wunsch, daß Gott selbst sie beschaffen möge.

Deshalb vermöchte dem Menschen eine blose Declaration der Straflosigkeit, eine blose Amnestie, selbst wenn sie ihm von Gott dargeboten würde, nicht zu genügen; der Aufrichtige würde sich nicht bei ihr beruhigen, weil sie der Wahrheit seines Schuldbewußtseins widerstritte, ja sie würde ihn um den letzten Rest des Glaubens an die absolute Autorität des Gesetzes, damit aber um den Glauben an die absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst bringen, und so wäre solch eine Amnestie nicht sowohl ein Mittel zur Versöhnung als zur Lösung des letzten Bandes, das den gefallenen Menschen noch mit Gott verknüpft (§. 32. S. 468); dem Unbußfertigen würde sie ohnehin nur eine Stärkung in der Sicherheit und Frechheit, ein Freibrief zur Emancipation vom Gewissen und vom Gesetz. So ergibt sich denn das Resultat: das Schuldbewußtsein trägt das unabweisbare Bedürfniß nach einer Genugthuung in sich; die Versöhnung wird daran anknüpfen oder vielmehr sie wird es bestätigen, sanctioniren müssen, wenn sie von dem Menschen angeeignet, wenn sie, die Gemeinschaft mit Gott statt sie wiederherzustellen, nicht zerstören soll.

Allein auch dieses subjective Bedürfniß ruht auf einer objectiven Wahrheit und ist nur der Reflex derselben im menschlichen Gewissen. Denn wie in dem Schuldbewußtsein die göttliche Heiligkeit, so manifestirt sich in dem Bewußtsein der Strafwürdigkeit die göttliche Strafgerechtigkeit, welche von der Hei-

ligkeit unzertrennlich ist *). Beide verhalten sich wie die Gesinnung zu ihrer Aeußerung, und so wenig das eine Gesinnung der Liebe wäre, die sich nicht liebend bethätigte, oder eine sittliche Gesinnung, die das Arge nicht von sich abstieße und strafte, so wenig wäre Gott der Heilige an sich, wenn er sich nicht als solcher an der freien und in ihrer Freiheit selbstverantwortlichen Creatur erwiese. Die Erweisung der göttlichen Heiligkeit aber an der mit der Schuld und Sünde behafteten Creatur ist die richterliche Gerechtigkeit Gottes; man kann sie die nach Außen gekehrte Energie der Heiligkeit nennen, ihren wirklichen Vollzug. Der Act in dem sie sich vollzieht ist die Strafe, das Wesen der Strafe der Tod, die Scheidung vom Leben, die Verdammniß. Daß Gott die Sünde richtet und straft, ist mithin nichts Zufälliges oder Willkürliches, was möglicher Weise auch nicht sein könnte; es ist vielmehr dieselbe Nothwendigkeit, von der wir §. 50 sahen, daß sie das Verhältniß Gottes zum Sünder bestimmt, welche in der Strafe zum entsprechenden Verhalten Gottes gegen ihn fortschreitet: die nothwendige Consequenz seiner Heiligkeit — nothwendig freilich nicht im Sinne eines äußern Zwangs, sondern als der Selbstvollzug derselben an ihrem Gegensatz. In diesem Vollzuge thut Gott sich selbst, näher seiner Heiligkeit genug; denn die Genugthuung ist nichts anderes als die volle Verwirklichung seines Willens; er bethätigt sich darin als der, welcher Er ist, und anders kann er sich nicht, oder, was dasselbe, will er sich nicht bethätigen. So kommt denn auch nach dieser Seite der Aussage des Schuldbewußtseins objective Geltung zu. Das Verlangen der Menschen nach Genugthuung hat seinen letzten Grund eben darin, worin auch das Strafurtheil in ihrem Gewissen und der Fluch des positiven Gesetzes seinen Grund hat: an der in beidem sich bezeugenden gött-

---

*) Vgl. §. 26. S. 255.

lichen Heiligkeit. Und so dürfen wir den andern Satz aufstellen: Gott konnte und wollte die Schuld der sündigen Menschheit nicht aufheben, ohne zugleich die von seiner Heiligkeit geforderte Genugthuung zu vollziehen. Und dieser Satz ist ebenso unabweisbar als der obige: daß die Versöhnung, wenn sie überhaupt Wirklichkeit hat, von der Liebe Gottes zu der abgefallenen Menschheit ausgegangen sein muß.

Auch dieses §. erste Hälfte bedarf ihrer Natur nach keinen Schriftbeweis. Als Belege dienen zunächst die vorhin angeführten Psalmstellen. Als weitere Zeugen dafür, daß wir die Forderung des Schuldbewußtseins richtig ausgesagt haben, nennen wir wieder vor Allen Luther. Er sagt KPost. 11, 289: „Menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urtheil des Gesetzes, das da schleußt und sagt: wer ein Sünder ist, der ist von Gott verdammt und müßten also alle Menschen ewig unter dem Zorn und Verdammniß bleiben, wo nicht eine andere neue Predigt vom Himmel gegeben wäre." Zu Gal. 3, 10: „Wir sind die, so wider Gott und sein Gesetz gehandelt und ihn beleidigt haben, und derhalben uns gröblich und schwerlich an ihm versündigt, daß also Gott uns dieselbe große Sünde nicht nachlassen, noch übersehen kann; so können wir sie nicht bezahlen noch hinlegen. Derhalben ist zwischen Gott, der für sich einig ist, und uns eine sehr große Uneinigkeit und Zwietracht. Denn Gott kann je sein Gesetz nicht wiederrufen, sondern will kurzum, daß es soll gehalten sein: so können wir, so Gottes Gesetz übertreten haben, seinem Zorn und Gericht nicht entrinnen. Hier stoßen schlechts aufeinander der Mensch, der ein verdammter Sünder ist und mit dem Tode ringt und fürchtet alle Augenblicke, er werde in die Hölle gestoßen, und Gott, den er beleidiget und erzürnet hat. Soll hier der Sünder nicht verzweifeln, so muß ein weit besserer Mittler kommen, als Moses ist, nämlich Christus der Herr selbst,

der dem Gesetz genug thun (qui legi satisfaciat), seinen Zorn hinweg nehmen und den verdammten Sünder, der des ewigen Todes schuldig ist, mit Gott, den er erzürnt, versöhnen könne." Ebend. zu v. 14. „Darum steckt ihr Herz (derer, die nur von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze wissen) voll solcher Gedanken: Wer ein Sünder ist, der hat Gottes Zorn und den ewigen Tod verdient, soll er nun dem Teufel und der Hölle entlaufen, so muß er die Sünde büßen, viel guter Werke thun, ein strenges Leben führen, Gott dienen mit Beten, Fasten u. s. w." — „Aber, heißt es v. 22, daß die Schrift alles beschlossen hat unterd ie Sünde, daraus denn folget, daß weder Gelübde noch strenges Leben der Carthäuser u. s. w. gerecht macht, sondern ist Alles auf einen Haufen verdammt. Wodurch aber? — durchs ganze Gesetz, welches Amt und Werk ist, daß es unter die Sünde wirft." Dagegen K.Post. 15, 385: „Gott will genug gethan haben für die Sünde und seine Ehre und Macht bezahlt haben; das konnten wir nicht, aber Christus hats gethan." Ebend. 9, 381: „Weil aber über die Sünde ein ewig unwandelbar Urtheil der Verdammniß gegangen, — denn Gott kann und will nicht der Sünde hold sein und bleibet also sein Zorn ewig und unwiderruflich darüber, — so hat diese Erlösung nicht geschehen können, ohn einen Schatz und Vergeltung, so für die Sünde Abtrag thäte, den Zorn auf sich nähme und also die Sünde wegnähme und tilgte." Vgl. auch Luthers Thesen wider die Antinomer XX, 2050: „Daß das Gesetz schlechterdings erfüllt und die Schuld bis aufs letzte bezahlt werden müsse." Ebenso Melanchthon: Deus justitiae suae puniendo satisfacit; justitia servatur in recipienda poena. Und zwar ist dieß eine innere Nothwendigkeit: voluntas enim Dei immutabilis, der Wille Gottes aber ist ins Gesetz gefaßt, und dieses Gesetz unwandelbar: lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet. Obligat enim lex vel ad obedientiam, vel ad poenam. Deus peccato semper irascitur et non sine poena remittit (Expl. Symb. Nic. C. Ref. XXIII, 549). Aehn-

liche Aussagen die Menge in der ältern dogmatischen und asketischen Literatur. J. Arndt. Scriver. Unter den Neueren spricht sich Marheinecke a. a. O. S. 284 eben so wahr als schön darüber aus: „Kraft der ewigen Gerechtigkeit Gottes geschieht es, daß das Bewußtsein der bösen That unmittelbar mit der Schuld oder dem Gefühl der Verdammniß verbunden, dieses aber, dem Gebiet der Freiheit, auf dem die That entstanden ist, entrückt, nicht mehr eine Sache menschlicher Willkühr ist. Denn Sünden kann der Mensch thun oder lassen; aber die Sündenschuld, das Bewußtsein der damit verknüpften Strafe kann er keineswegs haben und auch nicht, sondern er selbst will, daß gebüßt werde, was gesündigt ist und wie das Beispiel großer Verbrecher zeigt, er selbst verlangt und schreit nach Strafe und fühlet, daß er, der die Sünde gethan hat, sich selbst von seiner Schuld und Strafe nicht befreien kann. Und eben hierin erweist sich Gottes ewige Gerechtigkeit groß und herrlich an den Menschen, daß sie nicht eher dem peinigenden Gefühl der Schuld in sich genug gethan sehen, als bis dem ewigen und zeitlichen, dem bürgerlichen und göttlichen Gesetz genug geschehen, in beiden aber Gott, der beider Urheber ist, ein Genüge geleistet worden ist. Dafür ist selbst in dem gröbsten Sünder*) das Gefühl so fein, daß er unablässig alles ausstößt, was ihm als Täuschung zur Beruhigung dargeboten wird, z. B. von der Kirche auferlegte gute Werke oder Freisprechung von der Obrigkeit, welche doch die Schuld nicht lösen, die sich der Mensch von Gott zugezogen hat."

Selbst auf dem Gebiete des Heidenthums findet sich dieses Bewußtsein, und zwar nicht vereinzelt, sondern als allgemeine Thatsache; denn es ruht auf dem unabweisbaren Zeugniß des Gewissens, wie Nägelsbach a. a. O. gezeigt hat. Der Glaube an die Gerechtigkeit, insbesondere an die Strafgerechtigkeit der Götter ist das durchschlagende Moment in den Religionen des

*) Nur in dem Bußfertigen.

Alterthums, das Wahrheitsmoment darin. Diese Strafgerechtigkeit muß sich an dem Sünder manifestiren, unfehlbar, sicher, wenn auch nicht immer sogleich, sera numinis vindicta. Es ist das unwandelbare Gesetz der von den Göttern gegebenen und gewährleisteten sittlichen Weltordnung: *δράσαντί τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.* So fest steht dieses Prinzip, daß, wo die Erfahrung ihm zu widersprechen scheint, angenommen wird, entweder daß für den Frevler ein anderer büßt, oder daß ihm zu anderer Zeit und an andrem Ort, in der Unterwelt, sein Recht widerfährt (I, 29—34. 345). Die Strafe, als gerechte Vergeltung, muß dem Frevel folgen; die Vergeltung aber hat sühnende Kraft: *φόνῳ φόνον λύειν* 343. Durch die Strafe wird des Rechtes Grundlage befestigt: *δίκας ἐρείδεται πυθμήν.* Von da aus erwächst der Gedanke und das Verlangen nach einer stellvertretenden Sühnung, und auch dieser Gedanke geht durch das ganze Alterthum hindurch. Er liegt, wenn auch nicht den gewöhnlichen Thieropfern der Griechen (353), doch denen der Aegypter (194) und anderer alten Völker zu Grunde und findet sich auch bei jenen in manigfachen Formen; er hat als seine furchtbarste Consequenz die Menschenopfer erzeugt; unum pro multis dabitur caput. Vgl. 194—200. 355. — Alle etwaigen Sühnmittel, die der Sünder anwenden kann, gewähren noch keine Gewißheit der Sühnung; gewiß und unverbrüchlich ist nur das von Zeus garantirte Gesetz, das *δράσαντι παθεῖν* (362).

Was die objective Seite unseres §. betrifft, so wird es wohl als unbestrittene Schriftwahrheit gelten, daß Gott die Todesschuld der Welt nicht erlassen könne, ohne dabei seine Heiligkeit irgend wie zu wahren und zu bewähren. Die Frage ist vielmehr die, ob seine Heiligkeit den wirklichen Vollzug des Gerichtes dabei nothwendig fordere. Darauf gibt die Schrift keine direkte Antwort; aber der ganze Zusammenhang ihrer Lehre bejaht die Frage. Es sind folgende Schriftsätze, aus denen sich die Entscheidung ergibt: Erstens, daß Gott wesentlich der Heilige

und daß es seiner Heiligkeit wesentlich ist, wie das ihr Entsprechende mit ihrem Wohlgefallen zu bejahen, so das Unheilige zu negiren, die Finsterniß zu hassen, Deut. 4, 24; 12, 31. 1 Joh. 1, 5. 6 und eben deshalb auch die Person des Gottlosen zu hassen und unter den Zorn zu beschließen, Ps. 5, 5—7. Ps. 11, 5. Eph. 2, 3. Col. 3, 6. Röm. 2, 5; die ganze Sünderwelt ist dem göttlichen Gerichte verfallen Röm. 3, 19. Zum Andern, daß Gott dieser seiner Heiligkeit auch Folge gibt, durch ein entsprechendes Verhalten, vermöge dessen er die einzelnen Menschen und ganzen Geschlechter streng nach ihrem Verhalten gegen seinen Willen behandelt. Dieß ist die vergeltende Gerechtigkeit, die insbesondere durch das A. T. hindurchgeht, als das Prinzip des gesammten Waltens Gottes in der Welt. Sie ist ewig und unwandelbar wie Gott selbst, der von ihr den Namen hat: der Gott der Gerechtigkeit, der Richter der Welt, der Gerechtigkeit lieb hat und thut Deut. 32, 4. Ps. 4, 2. 7, 12. 11, 7. An dem Sünder erweist sie sich als Strafgerechtigkeit, die als „Sühne" der Schuld jedenfalls Strafe Jes. 27, 9 und im Fall der Verstocktheit den Tod des Schuldigen fordert Jes. 22, 11 vgl. Deut. 21, 8; sie tilgt den Uebertreter aus der Gemeinde des Herrn, Deut. 18 ff.: „Der Böse soll ausgethan werden", sie gibt den Gottlosen in das Verderben, in den Tod dahin Ps. 31, 18. 101, 8. 104, 35. Ps. 9, 6. Das Geschick Israels für alle Zukunft hängt vom Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott ab, Deut. 28. Deut. 29, 15—19; seine ganze Geschichte ist Zeugniß von der Wahrheit des Wortes: „Die Bösen bestehen nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten; der Weg der Gottlosen vergeht", Ps. 1, 5 f. Vgl. 1 Thess. 4, 6, wo es in Beziehung auf alle Arten der Uebertretung heißt: *ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων*. Nun ist freilich nach dem Alten Testament der Schauplatz dieser richtenden Gerechtigkeit zunächst das Diesseits, aber hinter diesem Diesseits liegt gerade nach dem A. Testament für den Bösen keine Hoffnung auf das Jenseits; Verwerfung im

Diesseits ist eben schlechthin Verwerfung. Das Gericht rottet den Bösen aus, indem aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes zugleich aus der Gemeinschaft der Gnade und des Lebens Gottes. Die Aussprüche des Herrn Genes. 2, 17, Deut. 24. 16, Ezech. 3, 18. 32, 33: „Welche Seele sündiget, die soll sterben", — „ich will den aus meinem Buche tilgen, der an mir sündigt", sie reden keineswegs blos vom leiblichen Tod und von zeitlicher Verwerfung, sie wollen in derselben Allgemeinheit und Intensität gefaßt sein, wie das N.testamentliche: „Der Tod ist der Sünde Sold." Vgl. Röm. 5, 16. Hat nun dieses Todesgericht, in dessen Vollzug sich die Heiligkeit Gottes als Strafgerechtigkeit erweist, in jener ihren Grund, so kann dieser Vollzug für Gott nichts zufälliges sein, das auch unterbleiben könnte; es wird für ihn eben so sehr eine (ethische) Nothwendigkeit sein, die sündige Welt zu richten, als es ihm wesentlich ist, die Sünde zu hassen und zu verneinen. Das Eine ist mit dem Andern gesetzt. Er wäre der absolut Heilige nicht, wenn er sich nicht als den Gerechten bethätigte. Die Bethätigung der Gerechtigkeit am Sünder aber ist dessen Hingabe in den Tod *), dessen Verwerfung. Schon von hier aus bejaht sich unsere obige Frage von selbst. Nun hat aber drittens Gott diesen seinen heiligen und gerechten Willen in's Gesetz gefaßt und damit zur Reichs- und Rechtsordnung für die Menschheit gemacht. Diese Rechtsordnung spricht das Todesgericht als Todesdrohung aus, sie droht den Fluch als unausbleibliche und unabwendbare Folge der Gesetzesübertretung Deut. 27, 26. Galat. 3, 10, sie tritt mit erschütternden Ernst warnend und strafend den Sündern entgegen Deut. 28. Röm. 2, 9. In ihr finden die Gerechten den Trost wider das scheinbare Glück

*) Geß, zur Lehre von der Versöhnung, Jahrb. für deutsche Theol. 1858, Bd. 3, Hft. 4, S. 724: Gott vergilt die Sünde mit dem äußern und innern Tode. Er heiligt verherrlicht seinen Namen gegenüber der ihm angethanenen Entheiligung durch das Verderben dieser Entheiliger, ihr Verderben erweist den Heiligen als die hohe Majestät und einzige Lebensquelle.

der Gottlosen, an sie halten sie sich im Glauben auch da, wo die Erfahrung des Lebens Gottes ewiger Gerechtigkeit zu spotten scheint Ps. 37. 49. 73. Jer. 12, 1-3 Gott selbst gewährleistet sie mit seinem Wort, mit seiner Wahrhaftigkeit. Jer. 17, 10. „Gerechtigkeit und Gericht ist seines Thrones Veste" Ps. 89, 15. Läßt es sich nun denken, daß Gott diese Rechts- und Reichsordnung, nachdem er sie mit so feierlichem Ernst in die Welt hineingestellt hat, wieder zurücknehmen und so ihre Unverbrüchlichkeit aufheben werde? In der That, ich wüßte nicht, wie sich dann noch seine Wahrheit, seine Selbsttreue behaupten ließe, ja es erschiene die Strafdrohung fast nur wie ein Schreckmittel, mit dem es nicht so ernstlich gemeint sei. Und erwägen wir, daß doch das Gesetz nicht eine von Gott abgelöste Weltordnung, sondern der Ausdruck seines persönlichen Willens ist, so müßten wir alle angef. Aussagen der Schrift über seine Heiligkeit, seinen Zorn und seine Strafgerechtigkeit entweder geradezu aufgeben, oder doch ihrer absoluten Geltung entkleiden, wollten wir den Vollzug des göttlichen Straf- und Verwerfungsurtheils über die sündige Menschheit nicht als eine innere Nothwendigkeit anerkennen. Mag auch der Ausdruck Nothwendigkeit für Gott nicht völlig geeignet erscheinen; er sagt nichts anders als: Gott kann sich nicht selbst widersprechen oder verläugnen — und wer dürfte diesen schriftgemäßen Satz bestreiten. Dazu kommt viertens die Thatsache, daß Gott wirklich dieses Zorn- und Todesgericht schließlich an allen Ungerechten (Nicht-Gerechtfertigten) vollzieht Röm. 2, 3 —10, trotzdem, daß er die Liebe ist und allen Menschen geholfen wissen will — worin der stärkste Beweis für die eben behaupte Nothwendigkeit liegt; endlich, daß er von Anfang an die Sündenvergebung an das Opfer geknüpft hat, welches die symbolische Darstellung des Strafvollzugs zu einem seiner wesentlichen Momente hat. Doch davon im flgd. §.; von dem Beweis aus der Thatsache der Versöhnung selbst müssen wir ohnehin hier noch absehen.

Der kirchliche Consensus liegt in der ganzen Reihe der Theorien, die Christi Tod als stellvertretendes Strafleiden betrachten. Wir werden sie später im Zusammenhang darstellen.

Abweisen aber müssen wir hier die Ansicht, welche den göttlichen Grund der Versöhnung in die Ermöglichung der menschlichen Bekehrung setzt und darin aufgehen läßt. So z. B. Rothe, Ethik 2. §. 566, der die Versöhnung daraus begründet, daß einerseits ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung von ihr nicht möglich sei, ohne daß er zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt habe, daß aber andererseits eine vorweg ertheilte Vergebung derselben von Seiten Gottes ihre nachfolgende faktische und völlige Aufhebung in dem Sünder und durch ihn selbst zur sichern und unausbleiblichen Consequenz habe. Wo Gotte diese Sicherheit gegeben sei, da könne er unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, ja da müsse er vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit die so versühnte (?) Sünde aus Gnaden vergeben. — Hiernach läge also der letzte Grund der Vergebung und Versöhnung zwar nicht in der vorgängigen Besserung, wohl aber in der nachfolgenden (durch die Gemeinschaft mit Christo ermöglichten) Heiligung des Menschen. Aber abgesehen davon, daß auch der Gläubige in diesem Leben nie von der Sünde völlig frei und heilig wird, kommt doch nach dieser Theorie weder die unabweisbare Forderung des Schuldbewußtseins nach einer Sühnung, noch die richtende Gerechtigkeit Gottes zu ihrem Recht. Der bußfertige Sünder kann an eine solche Versöhnung mit Gott nicht glauben, denn die Heiligung, welche allerdings die vorweg empfangene Vergebung in ihm wirkt, ist viel zu mangelhaft, als daß er im Hinblick auf sie und in Hoffnung auf ihre künftige Vollendung sich der Gnade Gottes getrösten dürfte, und Gott kann sie nicht gewähren, weil seiner Gerechtigkeit nicht genug gethan ist. Es kommt dabei überhaupt zu keiner objektiven Sühnung.

Und eben deshalb muß ich auch die Theorie Hofmann's

ablehnen, sofern auch sie die (stellvertretende) Genugthuung negirt. Wenn er unsere Aussage, daß das Schuldbewußtsein den Vollzug der Strafe fordere und nur darin seine Beruhigung finde, mit der Frage abweist: „Gibt es nicht auch ein irrendes Gewissen? *) so wäre doch erst zu erwägen, ob nicht Männer, wie unsere Reformatoren, die auch wohl wußten, was es um das Gewissen ist, und die eine tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde, ein tieferes Schuldbewußtsein, eine tiefere Erfahrung von den Schrecknissen des göttlichen Zorns hatten, als die Gegenwart — ob diese Männer und mit ihnen so viele Zeugen des Evangeliums von „einem leicht mißverstandenen Bedürfnisse" sich haben bestimmen lassen, und nicht vielmehr von dem recht verstandnen Bedürfniß eines erschrockenen Gewissens. „Denn das Gewissen ist ein über die Maßen zart, weich Ding, derhalben es keine Ausflucht sehen noch finden kann, wenn es im Kerker des Gesetzes also verschlossen ist, sondern läßt sich dünken, als werde die Angst und Noth je länger, je größer und unerträglicher. Denn es fühlet alsdann Gottes Zorn, welcher unendlich und unmäßig ist, und deß Hand oder Gewalt Niemand entfliehen kann (Ps. 139, 7); denn also pfleget das Gewissen zu schließen: du hast Gottes Gebote nicht gehalten, darum ist er dir feind, zürnet mit dir und wird dich verdammen. Die drei schließen so gewaltig aneinander, daß es unmöglich ist, sie von einander zu scheiden; wo Sünde ist, da folgt alsbald Zorn, Tod, Verdammniß." Luther. Aus diesem Begriff vom Zorn Gottes ergibt sich unsere obige Folgerung von selbst.

§. 52.

Beides: eine Genugthuung durch den Vollzug der Strafe, durch das Gericht des Todes, und eine Aufhebung der Schuld in vergebender Liebe — beides scheint sich nun gegenseitig aus-

---

*) Schutzschriften, 2. St. S. 87.

zuschließen; es sind die härtesten Gegensätze — und doch finden sich beide in dem Bewußtsein des Versöhnten zusammen. Der Christ glaubt, obwohl er sich selbst um seiner Sünde willen vor Gott verwerflich und des Gerichtes schuldig fühlt, an eine Vergebung der Sünden (§. 49), und glaubt eben deshalb daran, weil er weiß, daß für sie genuggethan, daß das Gericht, das ihn treffen sollte, wirklich vollzogen ist, ja so eng sind beide Momente in seinem innern Leben verknüpft, daß das Bewußtsein der Schuld und der Verhaftung zur Strafe in ihm nicht selten mit dem Trost der Vergebung bis aufs äußerste ringt; aber in dem Glauben an eine objective Sühnung, die in Christo geschehen ist, behält der Trost den Sieg. In diesem Glauben liegt für den Versöhnten die Vermittlung jener harten Gegensätze, in ihm gleichen sie sich aus, weil sie darin aufgehoben sind; und so löst sich ihm, zunächst auf praktischem Wege, eine Schwierigkeit, die dem theoretischen Denken unlösbar scheint.

Und diese Schwierigkeit ist keine blos subjective, selbstgemachte; sie besteht, wir scheuen uns nicht es auszusprechen, auch für Gott. In Gott sind Liebe und Heiligkeit harmonisch eins. Er ist selbst ihre Einheit, sie verhalten sich zu einander wie Selbstbejahung und Selbstmittheilung §. 16; und wie beides wesentliche Bestimmtheiten des Einen, absolut Guten sind, so ist auch sein ewiger Wille über die Menschheit ein einheitlicher: Liebesgemeinschaft in Heiligkeit; der Mensch soll dem heiligen Willen Gottes entsprechend Gegenstand seiner beseligenden Liebe sein (§. 20). Aber der Widerspruch, der diesem einheitlichen Willen Gottes von Seite der Menschheit entgegentritt, hindert den einheitlichen Vollzug desselben. Die menschliche Sünde macht es der Liebe Gottes unmöglich, sich mittheilend und beseligend an der Menschheit zu bethätigen und ruft die Reaction seiner Heiligkeit hervor, welche den Sünder von der Gemeinschaft seiner Liebe ausschließt und unabweisbar

den Tod desselben fordert. In seinem Vollzug genügt und bewährt sich die Heiligkeit als Gerechtigkeit (§. 26); aber dieses gerechte Gericht (die Offenbarung des Zorns) ist eben die Verneinung der Liebesoffenbarung, das Gegentheil derselben — und doch ist und bleibt Gott auch der abgefallnen Welt gegenüber die Liebe, und wenn diese seine Liebe auch nicht die absolute Nothwendigkeit in sich trägt, sich an derselben rettend zu bethätigen (denn die Liebe ist Freiheit), so ist und bleibt die Menschheit doch immer ihr Werk, von Gott aus Liebe gewollt, nach seinem Bilde geschaffen, zur Liebesgemeinschaft mit ihm bestimmt, obwohl der Liebe unwürdig geworden, immer noch der Erlösung fähig und selbst als die schuldige und verdammliche Gegenstand seiner Erbarmung.

Das ist die Schwierigkeit, von der wir sagten, daß sie der Verwirklichung des einheitlichen Willens Gottes an der Welt entgegentritt: sie bringt seine Liebe und Heiligkeit, näher seine Gnade und Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer Offenbarung nach außen in einen Gegensatz, in einen Conflict. Und dieser Conflict nach außen hin hat dann eine innere Spannung zwischen ihnen zur rückwirkenden Folge: er wirkt bis in das Herz Gottes des Dreieinigen hinein.

Man kann es von menschlicher Anschauungsweise aus für unstatthaft halten, eine solche Rückwirkung des Verhaltens der Creatur auf Gott selbst zuzulassen, welche im Stande wäre, die innere Einheit seiner wesentlichen Eigenschaften zu berühren und mit einem Gegensatz zu bedrohen. Dennoch ist es nicht anders. Denn es ist gerade die Consequenz jener wunderbaren göttlichen Liebe, welche die freie Creatur geschaffen, mit der Freiheit ihr die Macht der Selbstbestimmung, und mit dieser die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstentscheidung in die Hand gelegt hat (1, 255) — es ist die Consequenz dieser Liebe, daß der Mensch ihre Verwirklichung an sich hindern und damit die Reaction der göttlichen Heiligkeit gegen sich pro-

vociren kann. Und es ist gerade das Einheitsverhältniß dieser Liebe zur Heiligkeit, vermöge dessen ein Conflict beider nach außen nicht ohne Rückwirkung nach innen bleiben kann. Denn dieses Verhältniß ist nicht abstracte Identität, nicht schlechthinnige Einerleiheit, sondern eine Einheit, die den Unterschied an sich hat, lebendige Harmonie, m. a. W. es ist dieß, daß Gott in seiner Liebe der Heilige und in seiner Heiligkeit die Liebe ist (§. 16). Wären beide freilich schlechthin identisch, so könnte überhaupt von einem innern Verhältniß derselben zu einander nicht die Rede sein, aber dann hätte auch der von der Schrift und Erfahrung bezeugte Gegensatz derselben nach außen keine Wahrheit, sondern was wir Reaction der göttlichen Heiligkeit gegen die Sünde nennen, und was wir als Zorn Gottes an uns erfahren, wäre nur eine andere Form der Liebe, nur etwa erziehende, bessernde Liebe; ein Satz, der hier keiner Widerlegung mehr bedarf. Hingegen stünden beide an sich im Gegensatz zu einander, so käme Gott selbst unter einen Dualismus seiner Eigenschaften zu stehen, und daraus ergäbe sich für ihn die Nothwendigkeit einer gegensätzlichen Verwirklichung beider an der Welt — d. h. einer zweifachen Prädestination (wovon §. 31). Weil aber beide in Gott eins sind, so folgt, daß, sobald sie nach außen hin in einen wirklichen Conflict gerathen, ein innerer Gegensatz zwischen ihnen zu entstehen droht — aber freilich nur, um sofort von Gott selbst aufgehoben zu werden. Denn einen wirklichen Gegensatz kann der mit sich Einige Gott in sich nicht zulassen; er wird ihn, indem er an ihn herantritt, aufheben kraft ebenderselben heiligen Liebe, in der er die persönliche Creatur geschaffen und ihr mit der Freiheit die Macht eines Verhaltens verliehen hat, welches auf das Verhältniß Gottes zu sich selbst zurückwirken kann. Während er in dem abgefallenen Geschlechte nichts, aber auch gar nichts mehr findet, woran er Wohlgefallen haben könnte, während es in seiner Gesammtheit seinem Zorn verfallen ist, wird er aus die-

ser seiner schöpferischen Liebe, die mit seiner Heiligkeit eins ist und in der er die Menschheit als das creatürliche Abbild seiner eigenen trinitarischen Liebesgemeinschaft ewig gewollt hat (§. 20) — aus ihr wird er den Impuls nehmen oder vielmehr genommen haben zu einer Aufhebung jenes Gegensatzes, der, wenn er unvermittelt stehen bleibt, die Menschheit rettungslos dem Verderben überantwortet, und von dem der Christ als von einem überwundenen weiß. Diese Aufhebung ist das innere Wesen der Versöhnung; sie ist also nicht nur eine göttliche, sondern eine innergöttliche That.

Was den geschichtlichen Vollzug derselben betrifft, so sind wir zwar entfernt, darüber im Voraus eine Theorie aufstellen zu wollen, aber so viel dürfen wir auf Grund der bisherigen Entwicklung mit voller Sicherheit sagen: Gott kann in seiner ewigen Liebe die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gemeinschaft zwischen sich und der Menschheit nur so wollen (gewollt haben), daß zugleich seiner Gehorsam fordernden Heiligkeit und seiner den Sünder richtenden Gerechtigkeit Genüge geschieht, d. h. nur so, daß beide, seine Liebe und seine Heiligkeit, seine Gnade und seine Gerechtigkeit zur vollen Verwirklichung und eben damit zur gegenseitigen Ausgleichung kommen.

Diese Vermittlung konnte nun, wie wir sahen, nicht in dem blosen Erlaß der Strafe, aber sie konnte auch nicht in dem Vollzug der Strafe an dem Sünder bestehen, denn die Strafe ist eben Tod, mors aeterna — Vollzug der Strafe am Sünder wäre dessen Untergang; sie kann nur in einem dritten liegen, worin zwar die göttliche Heiligkeit zu ihrem Rechte, das göttliche Strafurtheil über die sündige Menschheit zu seinem Vollzuge kommt, aber so, daß damit die Aufhebung der menschlichen Schuld und des göttlichen Zorns, also die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Welt erwirkt wird.

Dieß ist die Sühne. Sie unterscheidet sich von der Strafe nur dadurch, daß in ihr die Strafe nicht blos erlitten, sondern zur Tilgung der Schuld gelitten und so gelitten wird, daß dieser Zweck dadurch erreicht wird. Während die Strafe an und für sich den, welchen sie trifft, dem Tode überantwortet und ihn damit von der seligen Gemeinschaft mit Gott für immer ausschließt, will die Sühne sein Verhältniß zur sittlichen Ordnung, tiefer gefaßt, sein Verhältniß zu Gott wiederherstellen, ihn also der Schuld entledigen und damit von der in dieser begründeten Strafe befreien. Das aber ist der Zweck, ja vielmehr das Wesen der Versöhnung. Und so schließt sich denn unsere Erörterung ab in dem Satze: Die Versöhnung als That göttlicher Liebe und Heiligkeit wird sich als sühnende Genugthuung oder, was dasselbe, als genugthuende Sühnung vollziehen.

Mit diesem Satze stellen wir nicht willkürlich a priori die Bedingungen der Versöhnung fest, wir argumentiren nur aus unumstößlichen Voraussetzungen, ohne die es gar keinen Glauben an eine objective Versöhnung geben kann. Wir bringen nur das in Anwendung, was sich uns bereits im ersten Theil als schriftgemäße Aussage ergeben hat und was Inhalt des christlichen Bewußtseins ist, wie es sich von jeher in unserer Kirche im Zusammenhang mit der Rechtfertigung ausgesprochen hat. Weiter gehen wir nun keinen Schritt, so nahe es auch läge, aus dem gewonnenen Resultute nähere Folgerungen über den Modus der Versöhnung zu ziehen. Nur das wiederholen wir mit Nachdruck, daß die Menschheit, denn um diese handelt es sich, nicht nur um die Einzelnen, — daß die Menschheit schlechterdings nicht im Stande ist, eine derartige Sühnung für ihre Sünde (Gesammtsünde) zu leisten*), schon deßhalb nicht, weil sie die sündige und schuldige ist. Ihr bleibt

*) Bd. 1. §. 30.

nichts übrig, als unter dem Zorn das verdiente Todesgericht zu leiden, es sei denn, daß Gott selbst rettend und erbarmend eintritt.

Und Er thut es in seiner unendlichen Liebe. Er selbst nimmt es auf sich, jenen schweren Gegensatz zu vermitteln, und damit wie dem tiefsten Bedürfniß der Menschheit so sich selbst genugzuthun. Das ist sein ewiger Wille. Zu diesem Zweck haben Vater und Sohn sich in die Stellung zu einander begeben, daß der Sohn, Mensch werdend, sich auf die Seite der Menschheit gestellt hat, um an ihrer Statt und für sie zu leisten, was sie nicht vermochte, und sich eben damit in menschliche Verhältnisse begeben hat, welche von Gott selbst geordnet waren, dem Vollzuge ihres beiderseitigen Heilswillens zu dienen. So führt uns die weitere Darstellung auf den Rathschluß der Versöhnung und auf die Person des Gottmenschen zurück und durch sie zu seinem Versöhnungswerke fort.

Die Thatsache des christlichen Bewußtseins, von der wir Oben ausgingen, findet sich in allen Gläubigen in irgend einem Maaße, sie ist bezeugt in den Aussagen der Apologie „von den erschrockenen Gewissen, von der Empfindung des göttlichen Zorns auch in den Heiligen" (133. 196), in der Beschreibung der „hohen Anfechtungen" bei unsern Alten, insbesondere in der Art, wie Luther aus eigenster Erfahrung das Verhältniß von Gesetz und Evangelium zu dem Christen beschreibt: „Beide sind ihrer Art und Wirkung nach so weit von einander wie Himmel und Erde, wie Tod und Leben, und gleichwohl auf's allernächste beisammen, nämlich in einem Herzen; ja kein Ding ist dem andern so nahe als Furcht und Glaube, Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade; denn so nahe sind sie bei einander, daß eines das andere hinfrißt und verschlingt." — „Was ist so heftig und hart wider einander, als vor Gottes Zorn erschrecken und doch gleichwohl seiner Güte sich trösten und auf sie warten. Das eine ist

schlechts die Hölle, der andere der Himmel, und müssen doch gleichwohl im Herzen auf's allernächste zusammen kommen. Speculative conjunguntur facillime, sed practice ea conjungere est omnium dificillimum, id quod propria experientia saepissime didici. . . Wie das geschieht? Durch den Glauben an die Erlösung von Gesetz, Sünde und Tod in Christo Jesu, — so du glaubest an Christum, der dich von des Gesetzes Fluch, Zorn und Gefängniß erlöset hat und dich damit tröstest" (zu Gal. 3, 22. 23). Diese Erfahrung weist auf ein Zwiefaches hin: Einmal, daß durch die Versöhnung der Zorn Gottes so aufgehoben ist, daß er den Gläubigen nicht mehr von der Gnade Gottes ausschließt, und sodann, daß er nicht so aufgehoben ist, daß der Mensch überhaupt, ja auch der Gläubige selbst ihn in keiner Weise mehr zu erfahren hätte — eine Thatsache, die hier noch die Gestalt eines Räthsels für uns hat, die wir aber einstweilen als einen Fingerzeig für das Folgende constatiren.

Einen Schriftbeweis, der formell der andern Hälfte unsers §. entspräche, gibt es nicht und kann es nicht geben, weil die Schrift die Versöhnung nicht in der Form eines Systems entwickelt (S. 11. 12), sachlich liegt er in ihren Aussagen über die Thatsache selbst, und darauf können wir hier noch nicht eingehen, ohne vorzugreifen. Dagegen bietet uns die Schrift einen indirekten Beweis dar, der auch hier ganz an seiner Stelle ist, in dem Alttestamentlichen Opfer. Die Stellung, die das Opfer im A. Testamente einnimmt, entspricht in sofern dem Stadium, auf welchem sich hier die dogmatische Entwicklung befindet, als das alttstl. Opfer obwohl es seine bestimmte Bedeutung für die Gegenwart hat, doch zugleich auf die künftige Versöhnung hinweist. Die Dogmatik sollte sich nun freilich hier auf den Consensus der Ausleger berufen können, aber wie weit gehen die Ansichten der Neuern über Sinn und Bedeutung dieser Institution aus einan-

der *)! Ich kann daher nur meine eigene Anschauung aussprechen.

Der gottgeordnete Zweck der blutigen Opfer des A. Test. — denn nur von diesen reden wir — ist Vergebung der Sünde, Sühnung des Schuldigen: Levit. 1, 4 (Ganzopfer), 4, 20. 26 (Sündopfer), 5, 16 (Schuldopfer), Ez. 45, 15 (Schelamim). Die Sühnung geschieht durch das Blut. Es wird ein makelloses Thier geschlachtet und dessen vergossenes Blut an den Altar gebracht, zuhöchst an die Kapporeth gesprengt (Levit 16); aber weder die Schlachtung des Thieres an sich, noch das Blut an sich, sondern das Blut als vergossenes, als verströmtes und an die Stätte Gottes hingegebenes Leben ist das Sühnungsmittel, Levit. 17, 11. Hebr. 9, 22 *αἱματεκχυσία.* Es deckt die Sünde oder die mit ihr behaftete Person des Sünders vor dem Angesichte Gottes und werdet dadurch seinen Zorn von ihr ab, so sühnt es den Menschen, a. a. OO. Das Opferthier selbst wird sodann ganz oder doch seinen besten Theilen nach auf dem Altar verbrannt und steigt im Rauch zu Gott auf; damit wendet es dem Sünder das Wohlgefallen Gottes zu; es stellt seine Gemeinschaft mit Gott wieder her. Beides, Sühnung und Wiederherstellung der Gemeinschaft geschieht jedoch hier, unter dem A. Test., nur erst in äußerlicher Weise; das Blut der Opfer reinigt nicht das Gewissen des Darbringenden, seine Kraft reicht nicht in das unmittelbare, persönliche Schuldverhältniß zu Gott hinein, sie bezieht sich nur auf die Zugehörigkeit zur israelitischen Gottesgemeinde, es bewirkt eine blos äußerliche Reinigung; da-

---

*) Bähr, Kurtz, Hofmann, Keil, Delitzsch, Knobel, Kliefoth — keiner stimmt völlig mit dem andern, obwohl die stellvertretende Bedeutung des blutigen Opfers, und insbesondere des Sündopfers mit Ausnahme von Bähr und Hofmann, von Allen, (gewissermaßen auch von Keil) festgehalten wird.

her die stetige Wiederholung des Opfer, Hebr. 9, 13. 10, 3. 4. Dieß ist das Thatsächliche. Aber diese Thatsache hat einen Sinn; das Opfer ist die Darstellung göttlicher Heilsgedanken in dem Bereich des äußerlich-natürlichen Lebens und mit den Mitteln desselben; es hat typisch-symbolische Bedeutung. Um diese fragt es sich. Da ist denn vor Allem so viel klar, daß das Opfer eine Veranstaltung der göttlichen Gnade ist. Zwar bringt es der Mensch, der Sünder, dar, und entspricht damit seinem eigenen Heilsbedürfniß, aber Gott hat es geordnet, Gott hat dem Menschen das Thier zum Opfer, dem Volke das Blut der Thiere zur Sühne seiner Sünde gegeben Levit. 17, 11, den Priester zum Vollzug desselben bestellt Levit 10, 17; er selbst beschafft die Sühnung; das Opfer bedeutet also nicht eine Zahlung, die der Mensch von sich aus Gotte darbringt und wodurch er selbst Gott mit sich versöhnte, sondern es ist Gottes gnadenreiche Veranstaltung zur Sühnung der menschlichen Schuld, die er durch den Priester vollziehen läßt. Das zweite ist die Stellvertretuug. Diese stellt sich nicht blos in der Handauflegung dar, mittelst welcher der Sünder dem Opferthier, vorzugsweise dem Sünd- und Schuldopferthier, seine Sünde auflegt und wodurch es gewissermaßen selbst zur Sünde wird, vgl. Levit. 16, 21 — daher das Opfer geradezu Sünde heißt; ἁμαρτία = Sündopfer — sie liegt der ganzen Handlung zu Grunde; denn die Seele des Thiers tritt an die Stelle der Seele des Menschen, indem sie, im Blute ausgegossen, die todeswürdige Seele des Menschen vor Gott dem zürnenden deckt. Es findet also eine symbolische Substitution statt, symbolisch nicht im Sinne Bährs, wonach das Opfer die Selbstdahingabe des Menschen in Buße und Heiligung versinnbildlichen soll, sondern im Sinne eines wirklichen Eintretens der Hostie in die Stelle des Menschen; eine Stellvertretung (תַּחַת): Leben um Leben, Blut und Blut, Levit. 17, 11. Dieß wird auch von den meisten der oben Genannten anerkannt. Daran aber schließt sich ein drittes an: die Genugthuung durch den Tod des Sünders.

Zwar hat die Schlachtung des Thiers zunächst nur den Zweck, sein Blut zu gewinnen, sein Tod, an sich betrachtet, ist im Ritual nicht das Sühnende; aber andererseits läßt sich doch auch die Vergießung des Blutes und die Ausgießung desselben, die Blutgewinnung und das Verfahren mit dem Blute nicht trennen. Im Ritus sind es freilich zwei gesonderte Akte, aber das kommt auf Rechnung des äußerlich symbolischen Charakters der Handlung, welcher nöthigt, dasjenige in mehrere Momente zu zerlegen, was der Idee nach Eins ist. Beides zusammen stellt die stellvertretende Hingabe an Gott dar, denn so wenig die Tödtung sühnend ist abgesehen von dem nachfolgenden Verfahren mit dem Blute, so wenig dieses, abgesehen von der vorangehenden Schlachtung. Und warum denn nun eben Schlachtung, Blutvergießung und Blutdarbringung? Es muß dieß doch, da in ihm das Wesen des Opfers besteht, eine innere Bedeutung haben; selbst wenn wir es nicht aus dem N. Test. wüßten, müßten wir eine solche postuliren, um so mehr, als das Opfer stellvertretend ist. Aber eben darin liegt auch schon die Antwort. Legt der Opfernde seine Sünde symbolisch auf das Thier und tritt das Blut des Thiers, und zwar als verströmtes Leben, an die Stelle der Seele des Menschen, so kann damit nur dargestellt sein, was dem Menschen, dem Sünder selbst widerfahren sollte und was statt seiner mit dem Thiere geschieht: der Tod, als die Strafe für die Sünde, als Vollzug des Wortes: „welche Seele sündiget, die soll sterben" — aber nicht blos als eine Strafe, die sich an ihm vollzieht, sondern als eine Leistung, als eine Hingabe des Lebens an Gott, deren es zu seiner Sühnung bedarf. Dieser Doppelgedanke versinnbildlicht sich im Opfer. Es deutet also an, daß die Sühnung nur auf dem Wege eines Straferleidens — und die Strafe ist Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit — aber eines solchen Strafleidens, welches zugleich eine Darbringung an Gott ist, sich vollzieht. Das ist die innere Bedeutung des ganzen Aktes, wie sie sich insbesondere in dem

Sündopfer am jährlichen Versöhnungstag herausstellt, welches die Gesammtsünde der ganzen Volksgemeinde zu sühnen geordnet und in so fern Gipfel und Basis aller einzelnen Opfer war, Lev. 16 *).

In dieser Bedeutung aber ist das A. Test. Sünd- und Schuldopfer Vorbild eines unendlich höheren, von dessen rückwirkender Kraft jenes selbst erst seine, auch nur äußerliche, Sühnkraft empfängt. Was das vorbildliche in schattenhaften Abrissen darstellt, wird sich in dem gegenbildlichen wesenhaft erfüllen, die göttliche Idee des Opfers wird sich in ihm vollständig verwirklichen. Deshalb empfängt auch jenes erst von diesem sein volles Verständniß. Dieses Verständniß aber wird nicht dadurch gewonnen, daß man die einzelnen Momente des Alttestamentlichen Opfers isolirt in das Licht des Selbstopfers Christi stellt und nach der Bedeutung eines jeden derselben sonderlich fragt **); denn hier fällt ja Priester und Opfer, Schlachtung und Darbringung an Gott in Eins zusammen — sondern aus der Thatsache der Einen προςφορὰ des wahren Hohepriesters will erkannt sein, was es um die vorbildliche Bedeutung des Alttestamentl. Opfers überhaupt ist; dieß lehrt Hebr. 9 und 10. Für uns reicht jedoch das bisherige Ergebniß hin: daß die Sühnung ein stellvertretendes Opfer erfordert, in dem sich Gottes Gnade und Strafgerechtigkeit bethätigen, um dem Sünder Vergebung der Sünde zu Wege zu bringen. Denn daran haben wir nicht nur die göttliche Sanction der allgemeinen Idee der Sühnung, die durch die ganze Menschheit hindurchgeht, sondern einen strikten Beweis für unsere Aussage, der noch über den Inhalt des §. hinausreicht.

---

*) Der Hebräerbrief faßt die beiden Akte der Vergießung des Blutes und der Zueignung des Blutes an die Opferstätte in das Eine αἱματεκχυσία zusammen.

**) Man hat daher nicht zu fragen, ob die Schlachtung oder ob das Blut des Opfers die προςφορὰ Christi vorbilde.

Den kirchlichen Consensus bieten alle diejenigen Theorien dar, welche die Versöhnung als Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit betrachten, z. B. Luther, in der Disputat. über die Dreieinigkeit, W. X, 226: „Es ist wahrlich was Erschreckliches und Entsetzliches, daß durch Gottes Zorn das ganze menschliche Geschlecht, das durch eines einzigen Menschen Sünde angesteckt worden, verloren und verdammt ist. — Aber es wird die Größe dieses Zorns weit von derjenigen Barmherzigkeit übertroffen, durch welche eine so große Person, der Sohn Gottes, für die verlornen Menschen ein Schlachtopfer worden ist — die Vernunft, die von Gott nichts weiß, scheint mit Recht zu murren wider Gott als einen sehr unbilligen und grausamen Tyrannen. Viele haben allhier Trost gesucht, um die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit zu conciliiren oder zu vergleichen; aber außer dem Glauben an den menschgewordenen und in's Fleisch gekommenen Gott ist kein tüchtiger Grund und Ursach dazu da, auch kein Trost vorhanden" *). Melanchthon: temperamentum justitiae divinae et misericordiae, die a. DD.; die Darstellung an seinem Orte. Hier wahren wir nur das Recht einer solchen Behandlung gegen den Einwand, „es sei unangemessen, zuerst aufzuzeigen, wie die Thatsache der Versöhnung habe sein müssen, und dann, daß sie so gewesen sei." Dieser Einwand trifft in sofern nicht, als jene Behandlungsweise keineswegs den geschichtlichen Hergang des Vollzugs der Versöhnung a priori construiren will, sondern sie bezeichnet nur die objectiven Faktoren in Gott, in denen er gründet, und die subjectiven Thatsachen der Erfahrung, von denen aus sich unsere Kirche die Erkenntniß dieses Mysteriums erschlossen hat. Und das sind keine selbstgemachten, willkürlichen Voraussetzungen, sondern das Eine sind die innern durch den Geist Gottes vermittelten Hergänge, in denen sich ein

*) Ich citire die lateinischen Schriften Luther's nach der deutschen Uebersetzung bei Walch.

analoger Vorgang im Menschen vollzieht, wie der an dem Kreuze Christi, — Gericht und Absolution; das Andere sind in dem Worte Gottes klar bezeugte und auch in der Dogmatik schon zuvor bewiesene Data, die sie also hier zur Anwendung zu bringen vollberechtigt ist; es ist überhaupt nichts anders, als das zwiefach bezeugte Verhältniß des in freier Liebe und Heiligkeit mit sich einigen Gottes zur Sünde und des Sünders zu ihm — sicherere Data als diese gibt es nicht. Soll die Theologie da keinen Gebrauch davon machen dürfen, wo es sich um das tiefste Mysterium handelt, dann wird sie auf ein auch nur annäherndes Verständniß desselben verzichten müssen, welches sich ja keineswegs aus der geschichtlichen Thatsache desselben für sich allein, sondern nur aus der Erkenntniß der göttlichen Heilsgedanken, die sich darin verwirklichen und aus dem Heilsbedürfniß, das sie befriedigt, ergibt. Es würde dann überhaupt kein System der Dogmatik, sondern nur noch eine Darstellung der Heilsgeschichte geben können *).

---

*) Gegen Hofmann.

2) Die Thatsache der Versöhnung.

§. 53.

Den ewigen Liebeswillen Gottes über die abgefallene Menschheit haben wir als den Rathschluß der Wiederherstellung der Gemeinschaft, näher als den Rathschluß der Weltversöhnung, Welterlösung und Weltvollendung bezeichnet (§. 22). Hier handelt es sich zunächst um das erste dieser Momente, um die einmalige Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft durch Aufhebung des in der Schuld culminirenden Gegensatzes — ein Moment, das sich zu den beiden andern wie der engere Kreis zu dem weitern verhält.

Mit der Menschwerdung hat der Vollzug dieses ewigen Heilsbeschlusses begonnen. Das Leben, Leiden und Sterben des Menschgewordenen ist die Aus- und Durchführung desselben; es wird also seine ganze zeitgeschichtliche Thätigkeit unter diesen Gesichtspunkt fallen und jedes einzelne Moment derselben darin seine Bedeutung haben, daß es ein Vollzugsmoment jenes Rathschlusses ist.

Zunächst schon die Menschwerdung selbst. Indem der Sohn Gottes Mensch wurde und sich selbst entäußernd in die volle Gemeinschaft des menschlichen Lebens einging, trat er nicht aus der wesentlichen Einheit mit dem Vater und dem h. Geiste heraus, wohl aber trat er mit der von ihm assumirten Menschheit, d. h. als der Mensch Jesus, als der Gottmensch in sie ein. Damit ist das Verhältniß zwischen den

drei Personen der Gottheit zu einem Verhältniß zwischen dem Vater und dem Menschen Jesus Christus im heil. Geiste geworden (§. 46). Von da an besteht also Gemeinschaft zwischen der Gottheit und Menschheit nicht nur in der Person Jesu des Gottmenschen, sondern, weil in dieser, auch innerhalb der heiligen Trias. Die Menschheit ist in das innergöttliche Leben, in den Lebensverkehr der drei Personen aufgenommen. Während das menschliche Geschlecht von Gott entfremdet, der Sünde und dem Zorn verfallen dahingeht, ist wenigstens Einer da, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht, der Mensch, der dem Organismus dieses Geschlechtes angehörig, zugleich dem Consortium der Trinität angehört. Und wenn sich auch dieses Verhältniß zum Behuf der Heilsvermittlung in die Gestalt eines geschichtlichen Vollzugs, näher in die der Unterordnung des menschgewordenen Sohnes unter den Vater begeben hat, es hat doch von dem Akt der Incarnatian an thatsächlichen Bestand. So ist also *hier* in der Person Christi, nicht nur der alte Zwiespalt aufgehoben, sondern die (ethische) Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vollkommen hergestellt; hergestellt in einer Weise, wie sie zuvor noch nie bestand. Insofern können wir sagen: *daß die Menschwerdung selbst schon die Herstellung der Gottesgemeinschaft ist.*

Aber die *Wieder*herstellung, um die es sich handelt, ist sie noch nicht. Denn damit, daß in diesem Einen die Gemeinschaft besteht, ist das sündige Geschlecht noch nicht mit Gott versöhnt, mithin auch noch nicht wirkliches Object seines Wohlgefallens. Weder das christliche Bewußtsein noch die Schrift leitet die Versöhnung davon her. Die Menschwerdung ist nur erst die Voraussetzung dafür, oder vielmehr die allgemeine Grundvoraussetzung für das *ganze* Werk der Heilsvermittlung in beiden Ständen, für die Versöhnung speziell nur, sofern sie die Person so setzt, wie sie zum Vollzug derselben geeignet ist: den in die menschlich-beschränkte Lebensform einge-

gangenen, leidensfähigen Christus, die geschichtliche Person des Mittlers (§. 40).

Allein selbst diese Person ist damit noch nicht fertig. Sie muß sich erst ausgestalten, erst werden, was sie ist (§. 43). Und dieß geschieht auf dem Wege einer allmählichen, stillen und schlechthin normalen Entfaltung ihres gottmenschlichen Wesens. Unter den gottgeordneten Verhältnissen, in die es hineingestellt ist, reift das Kind im ungestörten Wachsthum seiner geistleiblichen Kräfte zum Jüngling und zum Mann heran; aber diese natürliche Entwicklung seiner Persönlichkeit ist zugleich die Entfaltung jener gottmenschlichen Sündlosigkeit, die ihm kraft der Empfängniß einwohnt (§. 39. S. 131 ff.). Zunächst als reine Zuständlichkeit in ihm vorhanden, bethätigt sie sich in dem Maaße, als Selbstbewußtsein und Wille sich in ihm aktualisiren, und wird so zur aktuellen Heiligkeit seines Lebens — dergestalt, daß der Erlöser auf jeder Stufe seines Daseins nicht nur von jeder persönlichen Gemeinschaft mit der Sünde fern, sondern dem Willen Gottes vollkommen entsprechend, ganz das ist, was der Mensch unter diesen bestimmten Verhältnissen sein kann und sein soll: der reinste Spiegel der göttlichen Heiligkeit, Wahrheit und Liebe. Diese Heiligkeit bewährte er in der Form des Gehorsams gegen das göttliche Gesetz; gegen das allgemein-ethische, welches die göttliche Lebensnorm für die Menschheit, und gegen das nationale, welches die Lebensordnung Israels ist. Beide haben auch für ihn die Gestalt einer objectiven Norm, einer Forderung, ersteres sofern er Mensch, letzteres, sofern er Volksgenosse Israels ist. Aber diese Untergebung unter das Gesetz ist unmittelbar schon mit der Menschwerdung gesetzt. Denn indem er Mensch wird, macht er die Idee der Menschheit zum Inhalt seines eigenen Denkens, Wollens und Lebens, er begibt sich in die Form derselben, und entschließt sich eben damit, seine wesentliche Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in der Form

der kreatürlich-menschlichen Gemeinschaft zu bethätigen. Dieser vorzeitliche Entschluß kommt nun in dem zeitlichen Leben des Erlösers zur geschichtlichen Verwirklichung, und daher ist es ihm jetzt eben so natürlich, das ethische Gesetz zu erfüllen, als es ihm natürlich ist, menschlich zu leben und zu empfinden; er genügt damit dem Zuge seines eigensten Bedürfnisses. Die wahre Menschheit und das göttliche Gesetz, das Menschsein und die Gesetzeserfüllung fällt ihm in Eins zusammen, weil ja das Gesetz nichts anderes ist, als die, objectiv hingestellte, göttliche Idee der Menschheit, d. h. der kreatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott (vgl. Th. I. S. 182. 187. 480). In sofern können wir sagen: daß die aktuelle Heiligkeit des Mittlers die Darstellung der vollkommenen Gottesgemeinschaft, Er selbst der Mensch katexochen, die leibhaftige Realisirung der Idee der Menschheit sei.

Aber die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, die Versöhnung, ist auch diese seine gottmenschliche Heiligkeit, an und für sich betrachtet, noch nicht, so wenig als das Dasein seiner Person, deren Lebensgestalt und Selbstdarstellung sie ist. Damit, daß in seiner Person das rechte Verhältniß zu Gott vorhanden ist und sich bewährt, ist die sündige Menschheit noch nicht Object des göttlichen Wohlgefallens, die Schuld der Welt noch nicht gut gemacht, der Zorn Gottes noch nicht versöhnt. Und kann es auch nicht sein. Die gottmenschliche Heiligkeit Christi ist vielmehr die allgemeine ethische Grundbedingung für sein ganzes Werk in beiden Ständen, für die Versöhnung speziell nur die nähere Vorbedingung, ihre conditio sine qua non, sofern Versöhnung eine schlechthin heilige Person, ein vollkommen heiliges Leben voraussetzt*). Die Wiederherstellung geschah vielmehr durch die Hingabe dieses heiligen Lebens, durch die Selbstaufopferung des Gottmenschen. Sie

*) Vgl. die nähere Bestimmung dieses Satzes im Flgd.

ist die eigentliche Aufgabe, die zu vollziehen ihm in dem Stadium seiner Selbsterniedrigung oblag, der Heilswille des Vaters, den zu erfüllen er in diese Welt gekommen war.

Die Schrift bezeichnet den Zweck der Erscheinung Christi als Errettung des Verlornen, als Erlösung, als Vergebung der Sünden, als Versöhnung mit Gott, Bd. I. §. 22. S. 159. Als die bewirkende Ursache unsrer Erlösung und Versöhnung nennt sie durchweg die Selbsthingabe Christi, seinen Tod, sein Blut. Vgl. Christi eigne Aussagen Matth. 20, 28: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, Joh. 10, 11 u. 15: *τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*, Matth. 26, 26—28 die Einsetzungsworte des Abendmahls, Joh. 17, 19; die apostolischen Zeugnisse 1 Pet. 2, 24. 1, 18. Röm. 3, 24. 5, 10: *ἐχθροὶ ὄντες κατελλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Gal. 1, 4. 3, 13. Ephes. 5, 2. Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς*. Hebr. 9, 14. Dieß ist die constante Aussage der Schrift. Selbst die Stellen, welche in einem ähnlichen Zusammenhange den Gehorsam des Erlösers nennen, wie Hebr. 5, 8. Phil. 2, 8. 9 ff. Röm. 5, 18. 19., meinen doch nichts anderes als seine Hingabe in Leid und Tod, seinen Leidensgehorsam; in der ersten Stelle ist dieß selbstverständlich klar; die zweite isolirt zwar seinen Tod nicht von dem vorangehenden Leben, sie faßt ihn mit der Entäußerung (Menschwerdung), mit der Erniedrigung, mit dem durch seinen ganzen Wandel hindurchgehenden Gehorsam zu einem unzertrennlichen Ganzen zusammen, aber dieses Ganze mit all seinen Momenten fällt unter den Begriff der Selbsthingabe. Und ebenso Röm. 5, 18. 19, wo dem *παράπτωμα* des ersten Adam das *δικαίωμα* (die Rechtserfüllung) des zweiten, der *παρακοὴ* des ersteren die *ὑπακοή* des letzteren entgegensteht und wenn auch nicht ausschließlich seinen Tod, doch den Einen in den Tod

ausgehenden und in ihm sich vollendenden Gehorsam bezeichnet, so daß also auch hier die Aufopferung des Lebens der durchschlagende Begriff ist. Insofern stimmen beide Reihen von Stellen wohl zusammen, denn auch die erstern meinen den Tod nicht blos als den Moment des Scheidens, isolirt vom Leben, sondern als die Spitze desselben, womit sie dieses selbst unter den Gesichtspunct der Hingabe in den Tod stellen. Irgend etwas Anderes aber, was noch neben einträte — etwa Gehorsam gegen das Sittengesetz, Erfüllung der Forderung desselben, aktive Heiligkeit des Mittlers u. s. w. nennt die Schrift als causa efficiens unsrer Erlösung und Versöhnung nirgends besonders, auch nicht Matth. 5, 17, sondern immer nur den Einen im Leiden und Sterben bewiesenen Gehorsam des Mittlers. Und eben deshalb ist das Object desselben kein andres als der Eine Heilswille des Vaters, nach welchem der Sohn durch seines Lebens Hingabe die Welt erlösen soll, wie schon die angef. Stellen beweisen, vgl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 10 insb. Hebr. 10, 9, wo der Gotteswille, den zu thun er erschienen ist, eben der ist, „daß er die Sühnung und Heiligung der Welt, welche durch den Alttestamentl. Opferdienst nicht hat geschehen können, durch sein eigen Opfer, durch die προςφορά seines eigenen Leibes vollbringe" *). — Hieraus ergibt sich einerseits, daß alle Momente der gesammten geschichtlichen Lebensthätigkeit Christi mit eingeschlossen sind in das Eine Werk der Erlösung und Versöhnung, andrerseits, daß sie nur insofern versöhnend sind, als sie unter den Begriff des Leidensgehorsams fallen. Ersteres fordert die vorhin nachgewiesene Einheit, Letzteres das Gewicht, welches die Schrift constant auf das Leiden und Sterben als auf das Mittel zur Erlösung und Versöhnung legt. Nur wenn wir diesen Grundsatz festhalten, wird es uns gelingen, die Schwierigkeiten zu überwin-

---

*) Vgl. Delitzsch zu d. St. S. 465 u. Hofmann Schriftbew. II. 1. S. 74.

den, die sich einer einheitlichen Anschauung der Versöhnungsthat entgegenstellen.

Er wird sich uns sogleich an dem ersten Punkt unsres §. bewähren, an der Menschwerdung. Was hier über sie gesagt ist, wurde bereits Bd. 1 als schriftgemäß erwiesen; wenn man nun aber in sie die Versöhnung dergestalt hineinträgt, daß man diese nichts weiter sein läßt, als den Vollzug des durch die Menschwerdung gesetzten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen Jesus, d. h. nichts anderes als die Selbstbewährung des Mittlers, so verallgemeinert man entweder den spezifischen Begriff der *καταλλαγή* in unstatthafter Weise, oder man verkennt die spezifische Bedeutung der Thatsache des Leidens und Sterbens des Herrn, wodurch erst die Versöhnung beschafft worden ist. Nicht seine Incarnation, sein Blut stiftete den neuen Bund. Die Schrift bleibt Eph. 2, 13 nicht dabei stehen, daß Christus unser Friede (die persönliche Aufhebung des Zwiespaltes) ist, sondern sie zeigt sogleich weiter, wie er Frieden gemacht hat, nämlich durch sein Blut am Kreuz, vgl. Kol. 1, 20. 22. — Auch die gr. VV. faßten die Menschwerdung häufig als die Wiedervereinigung der Gottheit und Menschheit in Christi Person; aber damals war eben das Wesen der Versöhnung noch nicht vollständig zur kirchl. Erkenntniß gekommen, überdieß hatten sie daneben wenigstens die Anfänge einer Erlösungs- und Versöhnungstheorie, nur daß sich ihnen beides noch nicht recht zur Einheit vermittelte. (Vgl. zu §. 59.) Auch Luther drückt sich nicht selten so aus, als ob mit der Menschwerdung des Herrn auch schon Gottheit und Menschheit, Himmel und Erde versöhnt und aller Zorn hinweggethan sei. In seinen Weihnachtspredigten läßt er durch Christi Geburt nicht nur unsre Geburt geheiligt, sondern unsre Natur zu Ehren gebracht, ja auf den Thron Gottes erhöht werden: Gottes Angesicht leuchtet in Christo hell und freundlich über die Menschheit. Eben so sieht er schon in der Taufe Christi unsere Reinigung, in seiner Beschneidung un-

sere Erlösung vom Gesetz und dessen Fluch, in seiner Unschuld die Deckung unsrer Schuld, z. B. Bd. 1, 307; aber das hat seinen Grund in Luthers centraler Anschauungsweise, vermöge deren er so häufig in einem Punct immer auch das Ganze zusammenfaßt, ohne deshalb der Bedeutung des Einzelnen etwas entziehen zu wollen — wie er denn in der That gerade in den Weihnachtspredigten nicht blos auf den Tod, sondern auch auf die Verklärung des Herrn hinausblickt und so Alles in Eins zusammenfassend seinen Lobgesang mit dem der himmlischen Heerschaaren verbindet. An andern Orten legt er doch dann wieder das ganze Gewicht ausschließlich auf das Leiden, und zwar so oft und so stark, daß man wohl sieht, wie ihm dasselbe für die Versöhnung weitaus die Hauptsache ist. — Ich hoffe, unser §. hat die Bedeutung der Menschwerdung dafür richtig bestimmt.

Ueber die Heiligkeit des Herrn vgl. Bd. 2, 131 ff. Wie die Makellosigkeit des Alttestl. Opfers eine Vorbedingung für die zu beschaffende Sühnung war Levit. 4, 43, so auch die schlechthinnige Sündlosigkeit unsres großen Hohepriesters. So meint es 1 Petr. 1, 19 *ὡϛ ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου* und Hebr. 7, 26. 27. *) Als Vorbedingung für die Versöhnung wirkt sie diese selbst noch nicht. Wenn unsre DD. mit Luther Bd. 1, 308 sagen, Christus sei als Gottmensch dominus legis, habe sich aber demselben um unsertwillen freiwillig unterworfen, so ist dieß ganz richtig, nur darf man sich dafür nicht so ausschließlich, wie sie theilweise thun, auf die Beschneidung berufen **), die sich nur auf den israelit. Nomos bezieht; die Untergebung unter das ethische Gesetz fällt vielmehr mit der Erniedrigung und deshalb mit der Menschwerdung zusammen. Und daraus folgt dann weiter, daß diese Untergebung in ähnlicher Weise Voraussetzung der Versöhnung ist, wie die Menschwerdung selbst. — Damit sind wir

---

*) Vgl. Steiger und Wiesinger.

**) J. Gerhard VII. Calov VII, 424.

jedoch weit entfernt, das, was die Dogmatik obedientia activa nennt, von der Versöhnung ausschließen zu wollen, nur können wir es nicht neben den Leidensgehorsam stellen, sondern es ist uns ein Moment desselben und erst unter diesen Gesichtspunkt gestellt, gewinnt es seine rechte Bedeutung. Vgl. §. 56 und 57.

§. 54.

Das Bewußtsein dieses seines Heilandsberufs ist dem Erlöser ohne Zweifel zugleich mit dem seiner Gottessohnschaft aufgegangen. Indem er sich zum vollen gottmenschlichen Bewußtsein aufschloß, fand er sich von demselben ewigen Rathschluß bestimmt, kraft dessen er Mensch geworden war (§. 43. S. 235. 245). Insofern kann man auch schon sein Kindesleben von Anfang an als Vollzug dieses Rathschlusses betrachten. Allein derselbe hat seine Stadien. Hatte das erste mit der Menschwerdung begonnen, so trat das zweite, zu dem sich jenes selbst nur wie die Vorstufe verhält, in jenem Zeitmomente ein, in dem der Erlöser einerseits durch die Taufe die göttliche Initiation zu seinem Berufe empfing, andrerseits durch den Geist in die Wüste geführt wurde, um die Versuchung von dem Argen zu bestehen. Erstere weihte ihn feierlich für seine göttliche Heilandsbestimmung ein, in dieser machte er sie zum Inhalt seiner Selbstbestimmung; erstere taufte ihn gleichsam zu dem Leidensweg, den er von nun an einschlagen sollte, in dieser erwählt er ihn frei, gegenüber der Möglichkeit, sofort die Herrlichkeit an sich zu reißen, und weist Alles ab, was ihn von der Aus- und Durchführung dieses Berufs hinweg auf eine andere Bahn verlocken will. Von da ab ist sein ganzes Leben im Fleisch ein Gang zum Tode, ein Eilen zu diesem Ziele, in welchem sein Werk culminirt, und zwar so, daß Alles vorangehende in Beziehung zu diesem Ziele steht und seiner Herbeiführung dient: eine große That des Leidensgehorsams zur Versöhnung

der sündigen Welt, zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft (Bd. 2, 236. 247).

Obwohl aber Alles, was der Mittler thut und leidet, unter diesen Gesichtspunct fällt, so steht doch nicht Alles auf gleicher Linie und in gleich naher Beziehung dazu. Bevor es nämlich zur vollendenden Ausführung des göttlichen Heilswillens kommen konnte, sollte und mußte zunächst dem israelitischen Volke und damit (später) der Welt ein Zeugniß darüber werden, was ihr in Christo gegeben sei und was ihr durch ihn zu Theil werden sollte, um ihr den Glauben daran zu ermöglichen. Deshalb tritt zwischen jene Selbstbestimmung und diese Selbsthingabe des Erlösers seine prophetische Selbstbezeugung. Auch mit ihr ist es ganz auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft abgesehen. Denn sein Wort ist wesentlich Selbstaussage; es hat zum Gegenstand Ihn selbst als den, in welchem die Gottesgemeinschaft erschienen ist, und durch welchen sie der Menschheit vermittelt werden soll: seine Person, sein Werk, sein Reich. Auf dieses Dreifache beschränkt sich Alles, was er in der Welt geredet hat, und in dieser dreifachen Hinsicht ist es Zeugniß von der Wiederherstellung der Gemeinschaft.

Es bezieht sich einerseits auf die Alttestl. Oekonomie zurück und bezeichnet Ihn selbst als die persönliche leibhaftige Erfüllung derselben, und zwar nach ihren beiden Seiten: der Geschichte und dem Worte, §. 33. Indem der Herr die Bedeutung seiner Person nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung aussagt, enthüllt es sich, daß in Ihm die beiden Linien der Vorgeschichte, die dort noch neben einander hergehen, ihren einigenden Mittelpunct gefunden haben, daß also in Ihm der in die Geschichte eingetreten ist, auf welchen es mit der ganzen thatsächlichen Bezeugung Gottes an Israel und an die Heidenwelt von Anfang an abgesehen war. Und eben deshalb ist sein Zeugniß zugleich die Erfüllung des prophetischen Wortes

A. Bundes, und weil dieß, auch die des Alttestl. Gesetzes. Beide, Evangelium und Gesetz sahen wir dort noch im unaufgelösten Gegensatz zu einander stehen, jenes verkündigte die Gottesgemeinschaft als Verheißung auf die Zukunft, dieses stellte sie als unerfüllte aber unabweisbare Forderung dem Volke entgegen, jenes predigte die Gnade, dieses den Zorn. In dem Worte Christi ist dieser Gegensatz aufgehoben, das heißt: nicht vernichtet, sondern zur höhern Einheit vermittelt; vermittelt, weil es nicht nur den tiefinnerlichen, geistlichen Inhalt des Gesetzes herausstellt und ihn in seiner richtenden, Mark und Bein durchschneidende Schärfe handhabt, sondern ihn auch mit der Gnade durchdringt, die des Gesetzes Aufhebung und Aufrichtung zumal ist *). So stellt er sich selbst in seinem Wort als den erfüllenden Abschluß des Alten dar.

Eben damit aber zugleich als den Anfang des Neuen, als den Stifter eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Und die Verkündigung dieses Neuen, d. h. seines Werkes und Reiches fällt wieder mit dem Zeugniß von seiner Person zusammen. Denn als den Sohn Gottes verkündigt er sich nicht, ohne zugleich die Absicht seiner Erscheinung im Fleische auszusagen: die Welt von Sünde und Tod zu erlösen und ein Gottesreich, das Himmelreich, in ihr zu stiften. Dieses Reiches Art und Gestalt, Gegenwart und Zukunft, bis hinaus auf die Vollendung desselben, die mit seiner sichtbaren Wiederkunft eintreten wird — das ist der hauptsächlichste Inhalt seines Evangeliums; das Himmelreich aber ist nichts anderes, als der verwirklichte Bestand des neuen Verhältnisses, des neuen Gemeinwesens, das in und mit ihm in die Welt eingetreten ist. Der Potenz nach ist es in ihm, dem Könige desselben, schon vorhanden, obwohl es sich erst durch die Zei-

---

*) Näher läßt sich dieß erst im Zusammenhang mit der Thatsache der Versöhnung erklären.

ten hindurch geschichtlich entfalten wird, um sich dereinst in Herrlichkeit zu vollenden.

So ist also das Wort des Erlösers seinem ganzen Inhalte nach Zeugniß von der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft; es umfaßt Anfang, Mitte und Ende der Wege Gottes. Sein Zweck aber ist, der Menschheit die Aneignung des Heils zu ermöglichen (Buße und Glaube an ihr zu wirken). Es reicht also seiner Bedeutung nach weit über die Gegenwart, in der es gesprochen ist, hinaus; obwohl zunächst an Israel ergangen und in die Sprache dieses Volkes gefaßt, gilt es doch der Gesammtheit der Völker, es ist das Wort des Heils an die ganze erlösungsbedürftige Welt. Als solches bildet es einen integrirenden Bestandtheil seines Werkes, ein wesentliches Moment seines Mittlerberufs, und also auch ein Moment des Gehorsams gegen den Einen Heilswillen des Vaters; — unablösbar von dem Ganzen des Lebens Jesu: die Selbstdarstellung seiner Person und seines Berufs, eine Offenbarung der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die Er selber ist, ein Stück seines eigensten Lebens, seines Kampfes gegen Sünde und Teufel, und ein Mittel zur Ueberwindung beider.

Aber die That der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit ist es nicht, so wenig als das Dasein seiner Person, deren Selbstaussage das Wort ist, so wenig als seine persönliche Heilichkeit, deren lautbarer Ausdruck es ist. Die Schuld der Welt hat es nicht getilgt. Wäre das Wort des Erlösers versöhnend, so müßte es auch sein heiliges Leben sein, von welchem jenes selbst nur ein Stück ist, ist aber das Wort nicht versöhnend, dann kann es auch das Leben an sich *) nicht sein, zu welchem das Wort so wesentlich mitgehört. Beides läßt sich nicht scheiden.

*) d. h. abgesehen von der Hingabe in den Tod, in den es ausgeht.

Wir sehen also auch hier: obgleich Alles, was der Erlöser in den Tagen seines Fleisches thut, unter den Gehorsam gegen den Einen göttlichen Heilswillen fällt und insofern Ein großes Continuum bildet, so hat doch nicht Alles, was er thut, versöhnende Kraft; es dient der Wiederherstellung der Gemeinschaft, aber die Versöhnung selbst ist es deshalb noch nicht.

Die Beziehung des Wortes auf sie liegt nach dem Obigen am Tage. Es diente aber auch dazu, ihren Eintritt herbeizuführen, insofern als das Selbstzeugniß des Erlösers im Zusammenhang mit dem Eindruck seiner Heiligkeit statt Glauben zu finden den Widerspruch des Volkes, insbesondere den Haß der Obersten Israels hervorrief und bis zu einer Höhe steigerte, auf der er zur tödtlichen Feindschaft wider ihn ausschlug. Andrerseits aber weist eben dieses Wort auch selbst auf die Versöhnung, als auf die erst noch zu stiftende hin. Ja gerade dieß bildete einen integrirenden Bestandtheil seiner Verkündigung, obwohl noch in die Form des Geheimnisses gefaßt; denn offenbar kann es erst werden durch die That. Von dem Moment an, wo Jesus sich selbst offen als den Sohn Gottes und als den Christ bekannt und damit zugleich den entschiedenen Widerspruch des Volkes provocirt hatte, — von diesem Moment an redete er von seinem Hingang zum Vater, von der Hingabe seines Lebens in den Tod, von seinem Leiden und Sterben. Diesen Ausgang seines Lebens — wir wollen es das dritte Stadium nennen — bezeichnet er selbst als den Punkt, auf den es mit seinem Kommen in die Welt von vorn herein abgesehen sei, in dem der zuvorbezeugte Heilswille Gottes seine Erfüllung finden werde. Seine Selbsthingabe ist also die Thatsache, welche die (objective) Wiederherstellung der Gemeinschaft, die Versöhnung bewirkt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen und wiederholen es hier, daß diese Selbsthingabe des Erlösers in den

Tod von seinem vorangehenden Leben, welches selbst schon ein fortwährendes Leiden unter der Sünde, durch die Sünde und mit den Sündern war, nicht isolirt werden könne. Es bildet mit jenem Ein Ganzes: und gerade deshalb, weil sein Tod dieses heiligen Lebens Hingabe ist, ist er der Tod der Versöhnung. Allein das sühnende Moment liegt doch immer in dem letzteren; das Leben kommt dabei nur insofern in Betracht, als es sich hingebender Leidensgehorsam ist, der in dem Tode seine Spitze hat. Ja so sehr liegt auf der Selbstdargabe das Hauptgewicht, daß der Tod (das Blut) geradezu als das Ganze bezeichnet werden kann, wodurch die Versöhnung bewirkt worden ist *). Fassen wir sie nun näher in's Auge.

Ueber die Taufe Jesu s. Matth. 3, 14—17, Joh. 1, 31—34; sie theilt ihm nicht erst den h. Geist überhaupt, sondern denselben in der Bestimmtheit des *πνεῦμα προφητικὸν* zu seinem messian. Berufe mit. Dieses *πνεῦμα* ist fortan das Prinzip seiner prophetischen Thätigkeit, Luc. 4, 14. Apg. 10, 38 **). Die Beziehung der Taufe auf den Tod des Herrn ist angedeutet Luc. 12, 50; wie unsere Taufe eine Taufe in seinen Tod ist Röm. 6, 3, so war die seinige eine Taufe in unsern Tod. Sartorius, heilige Liebe 2, 98.

Die Versuchung in der Wüste Matth. 4, 1—11. Luc. 4, 1—13 geschah auf göttlichen Anlaß; denn „Jesus wurde vom Geist in die Wüste geführt, damit er von dem Teufel versucht würde"; sie hat einen ähnlichen Zweck wie die Versuchung des ersten Adam (Bd. 1, 217. 220), nur daß es sich dabei nicht um eine Selbstbewährung Jesu als Menschen, sondern als des Erlösers handelte. Wie man immer die Bedeutung der einzelnen Versuchungen verstehen mag, im Ganzen angesehen, wird es kei-

---

*) A potiori fit denominatio. Vgl. S. 50.

**) v. Hofmann; Schriftbew. II. 1, 106.

nem Zweifel unterliegen, daß ihre Tendenz darauf ging, den Erlöser zu verleiten, seine Gottessohnschaft in einer Weise geltend zu machen, welche die gottgewollte Schranke seiner Erniedrigung durchbrach, und sich eine Herrlichkeit vorweg zu vindiciren, die ihm erst am Ende seines Leidensweges, als Lohn des Leidensgehorsams zufallen sollte. In der zweiten Versuchung sehe ich eine Anticipation seiner künftigen sichtbaren Wiedererscheinung*).

Die Verkündigung Jesu schließt sich an die Predigt des Täufers an Matth. 4, 17 und wird sodann zum Zeugniß von dem in Jesu selbst erschienenen, alttestamentlich zuvor verkündigten Heil der Welt Matth. 11, 5. Luc. 4, 16—21. Die Quelle seines Wortes ist seine Einheit mit dem Vater Matth. 11, 27. Joh. 1, 19. 3, 11. 32. 12, 44—45; und darin liegt kein Widerspruch gegen Joh. 3, 34; denn der h. Geist verhält sich zu ihm nicht, wie zu den Propheten, denen er von oben offenbart, was sie reden sollen, sondern Jesu innewohnend vermittelt er ihm nur die Aussage seines eigenen Verhältnisses zum Vater und seines Berufes in der Welt. Daher der Inhalt seines Wortes: *ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ* Joh. 8, 14. Von ihm zeugen Moses und alle Propheten Apg. 3, 24, Er von sich. Herrlich Luther: „Gleich als wenn die Sonne aufgeht und den Mond verdunkelt, daß er ganz bleich siehet, Mond und Sterne ihren Schein verlieren, ja auch gar nicht mehr den Tag über gesehen werden, denn der Sonnen Licht ist zu groß dagegen; Mond und Sterne wollten wohl leuchten, aber die Sonne ist mit ihrem Glanz und Schein zu stark. Die Propheten sind die Sterne und der Mond, aber Christus ist die Sonne, und so er irgend hinkommt, prediget und leuchtet, so gilt sein Wort so viel, daß die andern davor gar nichts gelten und vor ihm gar nicht gesehen

*) Vgl. die gründliche Abhandlung v. Aug. Nebe: die Versuchung des Herrn, eine äußere Thatsache, — welche auch die ganze betreffende Literatur enthält; sie steht in der: Denkschrift des Seminars zu Herborn für das J. 1857.

werden. Er soll die Sonne sein. Nun scheinet der Mond des Nachts wohl, aber er macht darum keinen Tag, sondern bleibt noch Nacht; Christus ist die wahrhaftige Sonne, so da macht den Morgen und den Tag anbrechen, und lehret uns, wie wir sollen zur Seligkeit kommen, von Sünde und Tod erlöset werden." — Sofern dieses Wort Selbstaussage Christi ist, ist es absolute Wahrheit Joh. 14, 6. 8, 32. 17, 17, als göttliche Wahrheit zugleich göttliche Kraft, *πνεῦμα καὶ ζωή* Joh. 6, 63. Daß es nicht blos für Israel, sondern für die Welt bestimmt ist, versteht sich hiernach von selbst und wird auch Joh. 5, 24. 12, 46—48. 17, 8. 18. 20 klar bezeugt.

Die Momente, an denen dem Wort des Erlösers gegenüber der Unglaube und Widerspruch des Volkes hervortrat, bezeichnet vorzugsweise das Evang. Johannis; die Höhepunkte sind c. 7, 36—44. 8, 33—59. 12, 35—37. Ueber den Punkt, von dem er ganz bestimmt sein Leiden und Sterben vorausverkündigt vgl. mit Joh. 3, 14. 10, 18 die St. Matth. 16, 21—24. 17, 3. 12, 22. 20, 17. 18 (Luc. 18, 31—33) 20, 22. 28 (Mc. 10, 38. 45) 21 das Gleichniß vom Weinberg; 23, 34. 35; zuletzt sein Gebetswort: „Ich heilige mich selbst für sie" Joh. 17, 19.

Beweis, daß das ganze Leben des Herrn auch ein fortwährendes Leiden war, gilt die gesammte Evangeliengeschichte. Bereits in dem tiefen Mitgefühl des Herrn mit den Elenden, die er heilte, sieht Matthäus (8, 17) Erfüllung von Jes. 53, 7; wie viel tiefer wird ihm noch der Unglaube des Volkes und der Widerspruch, an dem es zu Grunde gehen mußte, in's Herz gedrungen sein. Wer mag den Schmerz ermessen, der in seinen Thränen über Jerusalem hervorquillt, den Schmerz der verschmähten Liebe und des Jammers über sein Volk, welches, in dem es ihn verwarf, sich selbst verwarf. Und dennoch ist es noch etwas ganz anderes um die Passion im engern Sinne, da der Herr in der Sünder Hände überantwortet wird (passio magna). Diesen Unterschied versteht auch Luther recht wohl. Er sagt (W. VI, 1096) zu Jes. 53,

7: „Matthäus 8, 17 versteht es nicht von dem eigentlichen Leiden, da er sein Blut vergossen hat, sondern von seinem ganzen Wandel, da er in seinem ganzen Leben mit unsern Schwachheiten Mitleid gehabt.. Ob nun wohl dieses nur ein Mitleiden und kein wahres Leiden ist, doch ist sonder Zweifel dieses sein Mitleiden ein großes, wo nicht ein ganzes Stück des Leidens Christi gewesen, gleichwie er Psalm 88, 16 spricht: pauper ego sum et in laboribus a juventute mea. Er hat in Mühe und Arbeit, in Aengsten und Schmerzen, zum wenigstens des Herzens, seine ganze Lebenszeit über gesteckt u. s. w. So erkläre ich nun diese Stelle nach dem Sinn Matthäi vom Mitleiden.“ Aber — fährt Luther zu Jes. v. 8 fort — „hier fängt nun der Prophet an, das wahre Leiden unseres Herrn Jesu Christi zu beschreiben.“ In diesem wahren Leiden sieht Luther den Grund unserer Erlösung und Versöhnung.

Den kirchlichen Consensus für uns. §. bietet der Locus unserer Dogmatiker de officio prophetico.

§. 55.

Die Bedeutung und Wirkung dieser Thatsache beruht einerseits auf dem Wesen derselben, andrerseits auf der Person, deren sie ist — nicht auf dem Einen oder dem Andern für sich, sondern auf der Einheit dieser beiden unzertrennlichen Momente, darauf also, daß sie gerade diese That dieser Person ist. Beides will mithin näher betrachtet sein, aber nur um sofort in seiner Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Beziehung erkannt zu werden. Und daraus wird es sich dann ergeben, daß und warum diese Thatsache die Versöhnung ist.

1) Ihrem Wesen nach ist die Thatsache, um die es sich hier handelt, beides zumal: ein Erleiden und eine freie Leistung des Herrn, und hat gerade in der Einheit dieser beiden Seiten ihre charakteristische Wesenheit.

Sie ist ein Erleiden. Denn was der Mittler in seinem Leiden und Sterben erfuhr, war zunächst der Haß der Welt ge-

gen die gottmenschliche Heiligkeit, Wahrheit und Liebe, die ihr in Christi Person und Wort richtend und strafend entgegentrat, näher der Haß seines Volkes, der aus dem Aergerniß, das es an ihm nahm, erwuchs — und zwar die höchste Spitze dieses eben so blinden als gottfeindlichen Hasses. In dem Frevel, den es an ihm beging, indem es ihn, den Heiden überantwortend, verwarf, machte Israel das Maaß seiner Sünden voll, übervoll. Aber auch die Heidenwelt betheiligte sich in ihren Vertretern an diesem äußersten aller Frevel, welcher insofern als Gesammtthat und Gesammtschuld der Menschheit betrachtet werden kann. Alle Formen der menschlichen Sünde, alle Verhältnisse des menschlichen Lebens, selbst die gottgesetzten Rechtsordnungen mußten mißbräuchlich dazu dienen, den Sohn Gottes an's Kreuz zu bringen. Und durch diese menschliche Unthat hindurch wirkte als verborgenes Prinzip die Macht des Satans, dessen Wesen die Gottesfeindschaft, dessen Tendenz von Anfang an der Widerstreit gegen Gottes Werk und Wille an der Menschheit ist. Er nahm die menschliche Sünde, den menschlichen Haß in den Dienst seiner Reaction gegen den Heilswillen Gottes, der sich hier erfüllen, und dem Reich des Satans ein Ende machen will. Die Mörder des Herrn, indem sie ihren eigenen Willen thun, thun doch den Willen dieser gottfeindlichen Macht. — Allein was so als äußerste Versündigung der Welt an dem Herrn erscheint, ist zugleich ein göttliches Verhängniß über ihn, nicht ein bloses Geschehenlassen von Seiten Gottes, nicht ein bloses Ueberlassen an die Macht des Teufels und an das Strafverhängniß, das in der Welt waltet, sondern ein positives, von Gott selbst zuvorversehenes und herbeigeführtes Verhängniß. Denn Gott ist es, der dieses Todesleiden über ihn verhängte, indem er jene menschlichen Organe in den Dienst seines Willens nahm, Gott ist es, der ihn, den Schuldlosen, aus Liebe zur Welt in diesen schmählichen und schrecklichen Tod dahingab und ihn

darin seinen Zorn wider die sündige Menschheit erfahren ließ. Deshalb trägt das ganze Leiden und Sterben des Herrn schon nach seiner Außenseite den Charakter des Gerichts an sich; in alle Stadien der Passionsgeschichte, in die Vorgänge vor dem geistlichen und weltlichen Gerichte ist er mit unverkennbaren Zügen hineingeschrieben, besonders im Kreuzestode prägt er sich aus. Aber es trägt ihn nicht nur von Außen an sich: denn Christus ist in diesem Leiden nicht Object einer gnädigen Heimsuchung, wie sie etwa ein frommer Mensch erfährt, sondern Object eines göttlichen Strafgerichtes, in welchem sich der Fluch der Sünde an ihm erfüllt; was er leidet ist der Tod im vollsten und tiefsten Sinn des Wortes, ohne Minderung und Abzug, die ganze Bitterkeit dieses letzten Feindes, die leibliche und geistige Qual, bis zur Verlassenheit von Gott, d. h. bis zu dem Punkte der Scheidung von Gott, welcher möglicher Weise eintreten konnte, ohne das Band seiner Wesensgemeinschaft mit Gott abzureißen. So, bis zum Aeußersten, hat er den Tod als göttliches Zorngericht in seiner vollen Energie erlitten; und so konnte er allein ihn leiden, weil er in seiner reinen Menschheit die zarteste Empfänglichkeit für das Wesen des Todes, für die Naturwidrigkeit und den Zusammenhang desselben mit der Sünde empfand. Wir sind, so zu sagen, des Todes schon gewohnt, weil wir in der Sünde und im Tode leben, der uns um der Sünde willen gewissermaßen zum Naturgesetz geworden ist, uns fehlt die freie Empfindung für den Fluch, der an ihm haftet und für die Energie des Zorns, die ihn durchwaltet — welche überdieß auch für uns, die wir an Christum glauben, durch die erlösende Gnade überwunden ist. Bei ihm traf die ungeschwächte Todesmacht in das Herz der reinen Menschennatur: für ihn mußte daher der Stachel des Todes schon an sich noch eine ganz andere Schärfe haben — um so viel mehr, als er mit der Gemeinschaft unserer Natur auch die Gemein-

schaft unsere Schuld theilte, wie sich hernach zeigen wird. Sein Leiden vergleicht sich daher allerdings dem, was der Sünder in der Buße erfährt, sofern durch die terrores conscientiae ein Gericht des göttlichen Zorns, ja selbst ein Vorgefühl der ewigen Verdammniß hindurchgeht, es vergleicht sich nicht minder dem, was einst die Verlorenen erfahren werden, sofern an ihnen erst das Wesen des Todes zu seiner vollen Verwirklichung kommt, aber keine dieser Analogien trifft völlig zu, weil der Mittler persönlich schuldlos litt, weil er zeitlich litt, weil er freiwillig litt und weil er in dem Erleiden des Gerichtes zugleich den Heilswillen Gottes vollzog.

Denn dieses Widerfahrniß des Herrn ist zugleich seine eigene, freie Leistung. Er sieht es mit voller Klarheit voraus, er läßt es nicht nur an sich herankommen, er geht ihm in dem Bewußtsein, daß es Gottes Wille ist, entgegen und gibt sich selbst darunter hin, in schweigender Anerkennung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die dieses Opfer fordert. Und auch dieß wieder nicht äußerlich, sondern selbstverläugnend nimmt er den Willen Gottes, diesen in Zornesgestalt sich manifestirenden Heilswillen des Vaters, in seinen Willen auf; es ist sein eigener Wille zu leiden, seine eigene ewige Selbstbestimmung, kraft deren er in die Welt gekommen war (§. 36) und in der er nun das Todesleiden willig auf sich nimmt und darin aushält mit unbeweglicher Treue, standhaft und geduldig, während die Fluthen des Zorns über ihm zusammenschlagen und die Wasser der Anfechtung ihm an die Seele gehen, bis er, nachdem Alles vollbracht ist, frei aus dem Leben scheidet; frei gibt er seinen Geist dahin an Gott. So macht er das Leiden zu seiner eigenen That. Und wie dieses Leiden das tiefste ist, über welches hinaus es kein tieferes gibt, so ist diese That die That des vollkommensten Gehorsams, über welchen hinaus keine Steigerung mehr möglich ist, eines Liebesgehorsams gegen Gott, der zugleich die

heiligste erbarmende Liebe zu den Menschen seinen Brüdern ist; denn um ihretwillen leidet und stirbt er. Insofern ist allerdings diese seine That die schlechthin vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes, er thut darin seiner Forderung an die Menschheit vollständig und allseitig genug, aber in der Form des Leidensgehorsams und auf dem Wege des Heilandsberufs. Es ist die innere ethische Seite seines Leidens, die Bewährung der absoluten Gerechtigkeit unter den allerschwersten Verhängnissen und Versuchungen.

Eben deshalb hatte sie auch für ihn einen andern Charakter, als jene gleichsam natürliche Gesetzeserfüllung in der angeborenen Sündlosigkeit (§. 53), sie war für ihn eine Arbeit, ein Kampf, wie mit den Mächten der Sünde, des Todes und des Teufels, so mit Gott selbst. Ein Kampf mit der Sünde; denn in dem Vollmaß der menschlichen Gottesfeindschaft, des Hasses und der Lüge, die er zu erfahren bekam, lag nicht nur für ihn der allerbitterste Schmerz, sondern auch eine Versuchung, das Recht seiner Heiligkeit dagegen geltend zu machen; ein Kampf mit dem Tode, vor dem seine menschliche Natur ein so tiefes Grauen empfand und von welchem verschont zu bleiben ein völlig berechtigter Wunsch seines Fleisches war; ein Kampf mit dem Teufel, denn in dem durch Sünde und Tod hindurch wirkenden Einfluß dieses Feindes kam eine Anfechtung über ihn, die das Maß seiner menschlich-natürlichen Schwachheit, die er mit uns theilte, überstieg; sein Leidensgehorsam war ein Kampf mit allen diesen argen Mächten. Und er war zugleich ein Ringen mit Gott selbst; denn es galt hier mitten unter der Erfahrung des von Gott scheidenden Zorns, der ihn durch die menschliche und satanische Anfechtung hindurch unmittelbar in's Herz traf, die Liebesgemeinschaft mit Gott unverrückt zu behaupten, mitten in den Schrecknissen des Gerichtes doch den darin verborgenen Heilswillen festzuhalten, der richtenden Gerechtigkeit die Erbarmung,

dem Zorne den Segen abzuringen. Es war ein Kampf, wie der am Jabbok. — In diesem Kampfe hat nun der Mittler nicht nur das vollkommenste Wohlverhalten bewiesen, sondern damit zugleich die höchste Stufe des alles Eigene, auch das menschlich Berechtigte, allen eigenen Willen an Gott hingebenden und aufopfernden Gehorsams gelernt, wodurch er selbst vollendet worden ist.

Insofern war sein Leiden anderer Art als dasjenige, in welchem der Sünder die verdiente Strafe erleidet und erleiden muß, und es war ein Gehorsam anderer Art als der, den das Gesetz von dem Menschen als solchem fordert; es war ein großes, heiliges ethisches Verhalten, eine Erweisung der Gerechtigkeit, wie sie die sündige Menschheit leisten sollte, aber nicht leisten konnte, sondern Er allein, der Heilige Gottes.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich, daß das Gesammtleiden des Herrn einerseits Vollzug eines göttlichen Gerichtes an ihm, andrerseits Selbsthingabe in das Gericht gewesen ist, einerseits ein Erleiden, andrerseits ein Thun (obedientia passiva et activa), Er selbst nicht nur Object eines Strafvollzugs, sondern Subject einer freiwilligen Leistung — und gerade die Einheit dieser beiden Seiten, ihre unzertrennliche Bezogenheit auf einander, gibt seinem Thun und Leiden den Charakter des Opfers.

Dieß ist das Wesen der Thatsache, um die es sich handelt.

Schriftbeweis. Die evangelische Geschichte berichtet den Anlaß und Hergang des Leidens des Herrn; sie läßt uns in die Bedeutung desselben nur einzelne Blicke thun, theils durch die Art, wie sie dasselbe beschreibt, theils durch die Hindeutung auf die alttestamentl. Weissagungen, insbes. Ps. 22 und Jes. 53, die sich darin erfüllen. Aber diese Geschichte steht in der Mitte einerseits zwischen den eigenen Worten des Herrn und seines Vorläu-

fers Joh. 1, 29. Matth. 20, 28. Joh. 3, 14. 15. Joh. 10, 15. Matth. 26, 26--28. Luc. 22, 37, andrerseits zwischen den apostolischen Aussagen Röm. 3, 24--26. 8, 3. Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21. Eph. 5, 2. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 14. 10, 10 u. s. w. und will daher im Zusammenhalt mit diesen Stellen und nicht abgesehen von ihnen betrachtet sein; denn Gottes Worte werfen Licht auf Gottes Thaten. In diesem §. handelt es sich jedoch erst um den geschichtlichen Hergang.

Da ist es denn vor Allem klar, daß das Leiden des Herrn für ihn eine Widerfahrniß war, zunächst veranlaßt und herbeigeführt durch die selbstverschuldete Verblendung des Volkes und durch den Haß der Repräsentanten desselben, vgl. mit den schon angef. Stellen Joh. 7, 36—44. 12, 35—37, das Wort des Hohepriesters 11, 49—51, das Wort des Herrn Matth. 23, 32 ff., überhaupt die Passionsgeschichte. Israel hat seinen Heiland durch die Hände der Uebelthäter an's Holz gehängt und in ihm seine Hoffnung verworfen Apg. 2, 23. Nicht minder klar ist die Mitwirkung des Teufels bezeugt; auf ihn wird die Feindschaft der Juden zurückgeführt Joh. 8, 38 ff., auf ihn der Verrath des Judas Joh. 6, 70. 13, 27; nach Joh. 14, 30 kommt der Fürst dieser Welt in dem Leiden an den Herrn heran (vgl. Luc. 4, 13) aber — „ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν", er findet keinen Anknüpfungspunkt, von dem aus er ihm beikommen könnte. Ob er unmittelbar auf das Innere des Erlösers einwirken durfte, sagt die Schrift nicht. — Aber ebenso unzweideutig führt sie sein Leiden auf den Vater zurück. Von ihm ist es gewollt, beschlossen, verhängt. Dieß liegt schon in dem „δεῖ οὕτω γενέσθαι" der Passionsgeschichte Matth. 20, 17 ff. Luc. 18, 31—33, es liegt in dem Gebet des Herrn Matth. 26, 42, in den Worten Joh. 18, 11. 19, 11, vgl. Apg. 2, 23. 3, 18. 4, 28: Gottes vorbedachten Rath erfüllt das Volk, ohne es selbst zu wissen, indem es Jesum dem Tode überliefert. Auch sonst sagt ja die Schrift: „Gott hat seines einigen Sohnes nicht verschonet, son-

dern ihn für uns alle dahingegeben" Röm. 8, 32, was sich nicht blos auf die Menschwerdung beschränkt, sondern Leiden und Tod einschließt. Doch das bedarf keines weitern Beweises. Es fragt sich vielmehr, wie dieß zu verstehen: ob als ein bloßes Ueberlassen an die Feindschaft der Welt und des Argen, oder ob als göttliches Strafverhängniß über ihn? Darauf antwortet zunächst der Herr selbst am Beginn seines Leidens Luc. 22, 37: „Es muß auch dieß noch an mir vollendet werden: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*, denn mit dieser Beziehung auf das Schlußwort von Jes. 53 sagt er aus, daß sich in seinem Leiden und Sterben diese ganze Weissagung bis auf's Letzte an ihm erfüllen müsse. Nach dieser Grundweissagung aber ist es Gott, der seinem Knecht die Schuld unser Aller auflegt, Gott, der ihn mit Leiden und Schmerzen zerschlägt, der ihn dem Gerichte hingibt und ihn demselben wieder entnimmt, der also hier ein Strafleiden über den Schuldlosen verhängt. Das Alles liegt in jenem Citate aus Jesaias, auf welches sich auch sämmtliche Apostel berufen *).

Daß es der Herr selbst so angesehen und erfahren hat, zeigt weiter der Vorgang in Gethsemane Matth. 26, 38—44. Luc. 22, 41 ff. vgl. mit Hebr. 5, 7. 8. Was der Grund dieser unsäglichen Angst und der Inhalt seines Flehens zu Gott war, kann kein Zweifel sein: es war die Last des ganzen bevorstehenden Todesleidens, das sich so schwer und erdrückend auf seine Seele legte, und es war die Bitte, davon verschont zu bleiben — „wenn möglich." Schon dieses „wenn möglich" in dem Munde dessen, der nicht nur wußte, daß er nach Gottes Willen sterben solle und werde, sondern selbst zum Vollzug dieses Willens in die Welt gekommen war, in Verbindung mit dem Wort: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* läßt uns erkennen, daß ihm der Tod in einer Furchtbarkeit vor Augen stand, wie ihn zuvor noch kein Mensch erlitten hatte, und wie ihn auch

*) Vgl. die Ausleger, bes. Umbreit u. Delitzsch zu Drechslers Jesaia 3, 375.

keiner außer ihm ertragen konnte. Eine Last, die ihm, dem menschgewordenen Gottessohne zu schwer, ja so schwer wurde, daß sie ihn für einen Augenblick mitten auf seinem Berufsweg schwankend machen konnte, die muß eine wahrhaft unendliche gewesen sein. Zur Erklärung dafür reicht weder die Erinnerung an das natürliche Grauen vor dem Tode, noch an die Macht des Teufels aus, sondern der Herr sah darin den Zorn Gottes, welcher der äußerste Hintergrund des Todes ist, und zwar als ihm selbst persönlich geltend, an sich herankommen. Mit Recht bemerkt Gerlach: „Warum anders schauderte er vor dem Tode zurück, als weil er darin Gottes Fluch erblickte, weil er mit der Last aller Sünden, ja mit der Hölle selbst zu kämpfen hatte"; eine andre Antwort gibt es nicht. *) Auch Luther weiß keine andre; er sagt zu unsrer Stelle: „Menschliche Natur ist viel zu schwach dazu. Denn es ist dem Herrn Christo nicht allein darum zu thun gewesen, daß jetzt die Stunde war kommen, daß Judas ihn verrathen, die Juden ihn fangen und die Heiden an das Kruz schlagen und er also sterben sollte; sondern es lagen ihm auf dem Halse der ganzen Welt Sünde, daß solcher Tod, den er leiden sollte, ein Sündentod war und ein Tod des Zornes Gottes. Denn weil er an unsrer aller Statt getreten war, unsre Sünde auf sich genommen, Gottes schrecklichen Zorn über dieselbe zu tragen und dafür genug zu thun, kam es hier beides zusammen, daß er zugleich der ganzen Welt Sünde und den ganzen Zorn Gottes, und darnach den Tod, welchen er um solcher Sünde willen sollte leiden, fühlete. Das ist nun das Stück, welches macht, daß wir von solchem Leiden und Angst nicht allein genugsam reden, sondern auch nicht genugsam ihm nachdenken können." — Denn setzt er hinzu: „Es diene uns dazu, daß wir daraus erkennen, daß er ein wahrer natürlicher Mensch sei — denn dieses ist unserer angeborenen Natur und

*) Vgl. Delitzsch Commentar zu Hebr. 5, 7. 8. 9 den ganzen vortrefflichen Abschnitt, v. S. 183 an.

Fleisches Art, vor dem Tod sich entsetzen. Weil aber solch Schrecken und Angst größer im Herrn Jesu Christo gewesen ist, denn es unmöglich ist, daß es sonst in eines Menschen Herz kann sein, der Ursachen halben, daß aller Menschen Sünden auf ihm liegen und er den Tod leiden soll, welchen alle Menschen mit allen ihren Sünden verdienet haben: aus solchem beweiset sich's mächtiglich, weil er diese große, schwere Last getragen und ausgestanden hat und darunter nicht blieben ist, daß er auch Gott und mehr denn ein Mensch sei." Hausp. Bd. 3. S. 23 ff.

Und doch handelt es sich hier erst um das Vorgefühl des Todes. Hiernach werden wir wenigstens ahnen können, was das geheimnißvolle Wort der Klage in sich schließt, die wir mitten aus dem Kreuzesleiden des Herrn heraus, da wo es seine höchste Höhe erreicht hat, laut hervorbrechen hören: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Daß diese Klage mehr als ein bloßes Ueberlassen an die Feindschaft der Welt und des Argen besagt, auch mehr als eine Zurückziehung jeder Liebesbeweisung von Seiten des Vaters, versteht sich mir von selbst, es ist ein Ab- und Ausgeschiedensein von Gott gemeint, die weiteste Gottesferne — und das ist das Wesen des Todes *). Dennoch ist es auch keine völlige Zerreißung der Gemeinschaft, denn der Sohn läßt den Gott nicht, der ihn verlassen hat; im Glauben hält er ihn fest; denn er nennt ihn, wenn auch nicht seinen Vater, doch s e i n e n Gott. Aber das „warum" weiß er nicht. Denn die Klage ist zugleich eine Frage an Gott, die eine Antwort will. So hat sich ihm denn — — doch es ist mir zu hoch, glaube auch, daß dieses wunderbare Wort nicht zum Spekuliren aufbewahrt ist. Darum gehe ich vorbei und sage mit Luther: „So oft wir an solches trauriges blutiges Bild gedenken oder es ansehen, sollen wir an Andres nicht gedenken, denn daß wir unsere Sünden da sehen und daran Gottes schrecklichen Zorn betrachten,

---

*) Vgl. Geß a. a. O.

darein wir mit unsern Sünden gefallen, welcher so groß ist, daß ihn keine Creatur hat können ertragen, noch Versöhnung erlangen, denn allein der Sohn Gottes durch sein eigen Opfer und Sterben."

Indessen der Beweis für unsern Satz liegt schon darin, daß Jesus den Tod wirklich gelitten und in der Todesart, die er erlitten hat. Der Hebrbf. 2, 9 sagt: ἐγεύσατο θανάτου d. h. nicht nur äußerlich, sondern in seiner ganzen Bitterkeit, thatsächlich hat er es durchempfunden, was Tod ist, was es um dessen Wesen ist *). Der Tod aber ist das göttliche κατάκριμα, das um der Sünde des ersten Adams willen die ganze Menschheit betroffen hat Röm. 5, 12. 16, sein Stachel die Sünde, die Macht der Sünde das Gesetz 1 Cor. 15, 56, die Energie des übertretenen Gesetzes der Fluch: hat also Jesus den Tod „geschmeckt", so hat er ihn in dieser seiner Intensität erfahren. Röm. 8, 3 heißt es: „Gott sandte seinen Sohn in Aehnlichkeit sündigen Fleisches und vollzog an dem Fleische (desselben) ein Gericht über die Sünde." Denn so sind die Worte: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκὶ zu verstehen; κατεκρ. ist weder gleich κατηργήσατο, noch bedeutet es: „er sprach der Sünde das Recht ab" **); denn ein Recht in der Menschheit zu existiren oder über sie zu herrschen hat die Sünde nie gehabt; und wenn auch — um ihr das abzusprechen, um der Welt zu erklären, daß die Sünde nicht mehr über sie herrschen solle oder dürfe, während sie doch faktisch noch immer über sie herrscht, wahrlich dazu bedurfte es der Menschwerdung des ewigen Sohnes nicht, das hat ja schon das Gesetz mit jedem seiner Buchstaben gethan. Und welcher Trost soll denn

*) Die alte Lesart χωρὶς θεοῦ scheint mir immer noch die richtige; wie aus ihr χάριτι geworden ist, kann ich begreifen, nicht aber wie aus χάριτι das dunkle χωρὶς θεοῦ. Es ist der Tod ohne Gott — damit ist sein Wesen charakterisirt

**) Gegen Hofmann.

darin für den Menschen liegen, der so eben bekannt hat, daß er das Gesetz der Sünde noch immer in seinen Gliedern spüre? Nein, bleiben wir dabei: Gott vollzog an der Sünde ein Gericht — allerdings heißt es nicht: am Fleische Christi, sondern nur *ἐν σαρκὶ*, weil der Apostel sagen will, daß die Sünde gerade an demjenigen gerichtet worden sei, was die Erfüllung des Gesetzes unmöglich machte. Aber an wessen Fleisch sonst, als an dem Fleische dessen, von dem es so eben hieß, daß ihn Gott *ἐν ὁμοιώματι ἁμαρτίας* und *περὶ ἁμαρτίας* gesandt hat? — „indem am Fleische Christi, am Fleisch überhaupt", das ist der Sinn. — Ferner kommt in Betracht, daß nach Gal. 3, 13 am Kreuzestod speziell der Fluch haftet. Der Fluch ist das göttliche Verwerfungsurtheil über den Sünder als den Uebertreter des Gesetzes. Christus aber ist nach v. 13 in seinem Kreuzestode zum Fluch für uns geworden: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, um uns von demselben loszukaufen; in seinem Tode hat sich also der auf die Uebertretung des Gesetzes gelegte Fluch an ihm vollzogen und Er hat ihn an sich erfahren *). So

*) Gegen Hofmanns abschwächende Erklärung: „Fluch ist an seinem Widerfahrniß zur Verwirklichung d. h. so viel als zur Erscheinung gekommen." Denn nicht eine Erscheinung, sondern ein wirkliches Gewordensein zum Fluch, sagt die St. aus. Das Fehlen des Artikels berechtigt auch keineswegs mit Hofmann zu übersetzen: „Fluch wie ihn das Gesetz über die ausspricht, die es übertreten" und dabei an einen andern, als an den auf die Gesetzesübertretung gelegten Fluch zu denken; vielmehr zeigt und fordert der ganze Zusammenhang, daß die *κατάρα τοῦ νόμου* selbst gemeint ist, von welcher v. 10 die Rede war. Wenn dann H. weiter sagt: der Apostel habe hier im Sinn, was Christo von seinen Feinden widerfahren ist: „sie haben diesen Fluch, nicht hat Gott seinen dem Gesetzesungehorsam geltenden Fluch an ihm verwirklicht", so findet sich wenigstens im Context der St. nichts, was zu dieser Deutung Anlaß gäbe, vielmehr ist es die vorgefaßte Voraussetzung, „daß Christus nicht Gegenstand des göttlichen

erschütternd der Gedanke ist, wir können nicht um ihn herum; der Text bezeugt ihn zu klar. Und er bezeugt noch mehr, nämlich, daß dieser Vollzug des Gesetzesfluchs schlechterdings nothwendig war, wenn anders die uralte Verheißung, die auf Segen lautet, auf uns herüberkommen sollte. Auch steht unsre Stelle nicht allein; denn nichts Anderes besagt 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, was wieder nicht heißt: „er ist der äußern Erscheinung nach ein Sünder geworden" (v. Hofmann), auch nicht blos: Gott hat ihn als Sünder behandelt, sondern Gott hat ihn zur personificirten Sünde an unsrer Statt gemacht; wovon im flgd. §. Ich wüßte überhaupt den Sinn aller dieser Stellen nicht besser auszudrücken, als es Luther thut Bd. 3, 137, wenn er zu Galat. 3, 13 sagt: „Er ist ein Fluch worden. Warum doch das? Wir, unserer Sünden halb,

---

Fluchs gewesen sei", aus welcher hier wie anderwärts von Hofmann erklärt wird. Viel richtiger Meyer: *γενόμενος* steht mit Nachdruck voran, denn geworden war für uns Christus zum Fluch, realisirt war in ihm (in seinem Tode), was das Gesetz uns stipulirt hatte und dadurch war unsere Loskaufung geschehen. Eben so Usteri. Beide Ausleger erkennen ferner an, daß in dem *ὑπὲρ* hier die Stellvertretung liege; Meyer so: „nicht in der Präposition, sondern im Verhältnisse der Sache selbst", Usteri: „auch wenn man die Bedeutung „zum Besten" vorziehen wollte, wäre der causale Participialsatz doch nur durch den Begriff der Stellvertretung zu begreifen; aber eben daraus folgt gerade, daß *ὑπὲρ* nothwendig anstatt bedeuten muß." — So weit hat unsere Auffassung dieser Stelle den consensus fast aller Ausleger für sich. — Dagegen läßt sich nicht läugnen, daß sie sich zunächst auf Israel bezieht, vgl. das *ἡμᾶς* v. 13 mit v. 14, aber schon Winer bemerkt ganz richtig: redemit Judaeos, quibus proprie scripta erat lex Mos., et paganos, ad quos et ipsos pertineret. Oder ruht nicht auch auf ihnen der Zorn Gottes, und hat Christus nicht auch ihre Sünde getragen?

sind ein Fluch und in Gottes Ungnade. Christus, der eingeborne Sohn Gottes, ist voller Gnade und Wahrheit. Wie kommt er nun an das Holz? Warum wirft er sich unter den Fluch Gottes? Warum läßt er sich kreuzigen? Um unsertwillen, spricht Paulus; Er ist für uns ein Fluch worden, er hat Gottes Zorn getragen und für unsere Sünde bezahlen wollen, auf daß wir zum Segen kämen, das ist, den heiligen Geist empfingen, von Sünden ledig und Kinder Gottes würden. Denn hier gehet es zu, wie mit einem armen Bettler, der viel schuldig ist und kann nicht bezahlen; es nimmt sich aber sein ein anderer an, der es vermag, und wird sein Bürge und Selbstschuldner; der muß bezahlen, was der Arme schuldig ist. Wie Paulus sehr fein sagt, Röm. 8: Dem Gesetz war es unmöglich, daß es uns von der Sünde und dem Tod sollte helfen; darum half uns Gott auf eine solche Weise: „Er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches" das ist, er ward Mensch, nahm unser Fleisch und Blut an sich, „und verdammte die Sünde im Fleisch durch Sünde", das ist, Gott hat uns von Sünden ledig gemacht durch seinen eingebornen Sohn, der ein Sündopfer worden, und für die Sünde bezahlen und also den Segen Abrahä auf uns, die wir unter dem Fluch waren, bringen sollte, wie Paulus sich selbst auslegt 2 Kor. 5: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt." Also liegt es beides auf Christo: daß er ein Fluch und darnach eine Sünde, das ist, ein Sündopfer wird, da aller Menschen Sünde und folgends der Zorn Gottes und schmähliche Tod aufliegen, uns zur Hülfe, daß wir dadurch quitt und ledig werden. Wie Johannes der Täufer ihn darum nennet ein Lämmlein, das ist, ein Schlachtschaf und Opfer, von Gott dazu geordnet, daß er der ganzen Welt Sünde soll wegnehmen" (138). —

Dasselbe ist überall da gemeint, wo Christus als das Lamm Gottes „τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον" bezeichnet wird Offb. 5, 6.

5, 12. 12, 11. 13, 8; denn die Schlachtung dieses Opfers dient nicht nur zur Gewinnung des sühnenden Blutes, sondern die Vergießung des Blutes selbst wirkt die Versöhnung Matth. 26, 28, die Schlachtung aber charakterisirt den blutigen Tod als Erweisung strafender Gerechtigkeit Röm. 3, 21 ff. Die Thatsache, um die es sich handelt, daß Christi Todesleiden ein Strafleiden ist, steht also fest.

Die andere Hälfte uns. §. „die Freiwilligkeit des Leidens" haben wir bereits Bd. 2. S. 247 u. 248 als schriftgemäß erwiesen; vgl. Matth. 28, 18: Er selbst gibt seine *ψυχή* zum Lösegeld hin, Tit. 2, 14: *ὁ δοὺς ἑαυτόν*, 1 Tim. 2, 6. Eph. 5, 25 *παρέδωκεν ἑαυτόν* und zwar an Gott, der dieses Opfer will, Hebr. 9, 14. 10, 10. In wie fern Er darin Gehorsam gelernt hat, lehrt Hebr. 5, 8, wozu Delitzsch: „*ἔμαθεν* und *τὴν ὑπακοήν* sind die mittelst der Wortstellung hervorgehobenen Begriffe, und also ist es das Lernen des Gehorsams, welches in Contrast mit der Sohnschaft des Herrn gestellt wird." Sinn: „der als Sohn Gottes in einer Wesens- und Liebesgemeinschaft mit Gott steht, welche über alle Verhältnisse der Unterordnung hienieden erhaben ist, lernte nichts desto weniger nach Menschenweise das Gehorchen und zwar auf dem Wege des Leidens, indem ihn Gott durch Leidenserfahrungen hindurchführte, in denen er sich willig unter seine Hand zu beugen hatte" *). Daß dieser Gehorsam seine Gerechtigkeit ist, sagt Röm. 5, 18. 19 (*δικαίωμα*, juste factum, oder Rechtsbestand), und wird überall da vorausgesetzt, wo als objectiver Grund unserer Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi genannt wird, wie Röm. 3, 21. Phil. 3, 9.

Auch diese Seite hat Luther vielfach hervorgehoben und zwar in demselben Zusammenhang wie wir, z. B. Bd. 2, 261. Bd. 2, 146: „Christus am Kreuz ist erstlich geschmückt mit dem großen, herzlichen Gehorsam gegen Gott, seinen Vater . . der andere Schmuck ist die große Liebe gegen uns; damit hat er

---

*) Delitzsch zu d. St.

das Gesetz allenthalben und ganz für uns erfüllt" — 14, 148. 15, 57: „Alles was Christus gethan hat, ist in diesen zweien Stücken (Matth. 22, 37 f.) dahergegangen. Er liebte Gott in dem, daß er seinem Willen gehorchte, wurde Mensch und richtete aus in allem Gehorsam, was ihm von seinem himmlischen Vater befohlen war (Phil. 2, 8); darnach liebete er seinen Nächsten, denn alle seine Werke, die er hier auf Erden that, gingen dahin, daß er den Menschen damit diente, ja so sehr liebte er den Nächsten, daß er auch sein Leben ließ (Joh. 15, 13). Weil nun Christus also das Gesetz erfüllt hat" u. s. w. Vgl. VIII, 834: „Darum soll man sein williglich Herz ansehen, daß er sich dem Vater gehorsamlich und uns freundlich dargibt. Da ist sein Herz nicht verborgen, sondern gehet in freier öffentlichen Liebe gegen uns und in willigem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater" Phil. 2. Hier betrachtet also Luther überall den Gehorsam Christi als die innere, ethische Seite seines Leidens und deshalb auch als wesentliches Moment seiner Versöhnungsthätigkeit: „Auch hat der liebe Herr dieß Alles willig und gern auf sich genommen . . hat es allein darum gethan, auf daß er des Vaters Wohlgefallen thäte, dadurch wir in Ewigkeit geheiligt sind" VIII, 2204. Vgl. V, 1485: „Christus ist der einige Priester von Gott dazu gesetzet, daß er uns gegen Gott versöhne, Vergebung erlange und hat nicht aus eigenem Vornehmen, sondern aus Gottes Befehl und Gehorsam sein Opfer gethan; daher auch sein Opfer Gott angenehm und wohlgefällig ist."

Ueber den kirchlichen Consensus bemerke ich hier nur dieses: 1) Daß Christus für die Sünden der Menschen gelitten hat und zum Fluch für sie geworden ist, wurde von je in der Kirche geglaubt und gelehrt; auch sprach es schon die alte Kirche aus, daß es die Strafe war, welche wir durch unsere Sünden verwirkt hatten, näher die Strafe, welche die göttliche Gerechtigkeit der Gesetzesübertretung angedroht hat. Mit voller Entschiedenheit aber machten es die Reformatoren geltend. Ob sie da-

und für die Ausdrücke Zorn Gottes, Fluch des Gesetzes, oder Tod Verdammniß gebrauchen, ist dem Sinne nach gleich. Darin stimmen Luther und Melanchthon völlig überein; vgl. mit den vorhin angeführten Stellen Luthers die Melanchthonische: Jam consideremus, quales poenas tulerit Christus. Non solum perfert has corporis lacerationes, quas oculi hominum viderunt, sed etiam fert dolores in corde, in quibus sentit iram Dei adversus genus humanum, talem, qualem nos sentire oporteret, si non essemus redempti. Jacet ergo coram Deo, quasi ipse se polluisset tantis sceleribus, quanta nos fecimus, et quia ipse magis videt iram Dei, ideo magis dolet. Sed quia filius et innocens est, ideo haec poena valet pro aliis, et ipse paciscitur. Agnoscamus ergo aliquo modo justitiam Dei et magnitudinem irae Dei, expavescamus nos quoque et doleamus, quod nimis securi sumus et non sentimus magnum timorem irae Dei. Deinde etiam accipiamus hoc tantum beneficium fide et vere statuamus, nos propter filium recipi, Corp. Ref. XIV, 939. Beide vergleichen das Leiden des Herrn bald mit den Höllenstrafen, bald mit den Schrecknissen des Schuldbewußtseins, oder dem Schmerz der Buße, und mit diesem Doppelvergleich begehen sie keinen Widerspruch, weil sich nach ihnen in dem Schuldbewußtsein der Eine ewige Zorn Gottes manifestirt, der sich an den Verlornen schließlich vollzieht. Sie gebrauchen ihn aber nicht, ohne immer zugleich auf den Unterschied aufmerksam zu machen, daß Christus obwohl das Vollmaß des Zornes Gottes, doch unschuldig gelitten habe. Der Unterschied zwischen Luther und Melanchthon besteht hier überhaupt nur darin, daß ersterer den obigen Grundgedanken reicher, mannigfaltiger und in Verknüpfung mit dem der Erlösung von Tod und Teufel ausführte, Letzterer einfacher, lehrhafter und fast durchweg mit denselben Worten. An diese Lehrform schloßen sich deshalb die DD. an. Sie sagen Christi Leiden habe bestanden in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione,

und lassen es durch sein ganzes Leben hindurchgehen, legen aber doch das Hauptgewicht auf den Tod, in dem sich das göttliche Strafgericht an ihm vollzog. Sie bezeichnen ihn geradezu als mors aeterna oder als dolores infernales. Und so mußten sie sagen nach ihrer Voraussetzung, daß die Sünde der Menschheit eine unendliche Schuld involvire und daß die verdiente Strafe derselben die damnatio aeterna sei. Diese Voraussetzung ist aber nichts anders, als die Basis der kirchl. Lehre wie von der Sünde so von der Rechtfertigung. Augsb. Conf. Art. II *). Hat also Christus die Strafe erlitten, die wir verwirkt — und welche andere denn sonst? — so ergab sich von selbst, daß es die mors aeterna gewesen sei. Bekanntlich hat daraus schon der Socianismus und hat man auch neuerdings wieder eine Instanz gegen die kirchliche Versöhnungslehre hergenommen **): den ewigen Tod könne Christus nicht gelitten haben, weil er zeitlich, die Höllenstrafen nicht, weil er unschuldig gelitten. Allein diesen Einwand beseitigt bereits J. Gerhard mit der richtigen Entgegnung: quamvis mortem *aeternam* non subierit (quod fuit ἀδύνατον, cum fuerit sui ratione innocentissimus et dilectissimus filius Dei, neque hac ratione potuisset esse redemtor noster) tamen vere sensit dolores inferni et judicium Dei irascentis peccatis nostris, quae in ipsum conjecta erant; beides ist ihm wesentlich dasselbe; denn die dolores inferni sind ihm eben das Vollmaß des göttlichen Zorns; und auf dieses kommt es, wie uns, unsern DD., an: Nisi enim eandem maledictionem legis, quae nobis debebatur, Christus sustinuisset, quomodo nos a legis maledictione liberasset? — nicht auf die besondern Modalitäten, unter denen ihn die Verdammten erleiden müssen, und die auf das Leiden des Herrn keine Anwendung finden. Deshalb bestimmen sie den Socinianern gegenüber den obigen Satz näher da-

*) S. 1. Bd. §. 27.

**) Vgl. Calov, Syst. contr. 350. Fock, der Socianismus, 2, 623 ff. Hofmann, Schutzschriften 1.

hin: mortem aeternam, non accidentaliter sed essentialiter, dolores infernales, intensive, non extensive *). Diese Entgegnungen werden auch noch für die Gegenwart ausreichen.

2) Das Leiden des Herrn wurde weder von Luther und Melanchthon, noch von den folgd. DD. als bloßes Erleiden, sondern immer zugleich als freiwilliges und heiliges Thun, als Gehorsam gefaßt. Belege aus Luther haben wir schon vorhin angeführt; an andern Orten betrachtet er das ganze Werk Christi aus dem Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung, wobei er dann auch das Leiden miteinbegreift, z. B. XX, 2043: „Durch das theure Blut des Sohnes Gottes, welcher das Gesetz hält und erfüllt, ist das Gesetz aufgehoben", oder H.Post. Bd. 1, 308: „Wir bedürfen eines solchen Mannes, der ohne Sünde wäre und für uns das Gesetz erfüllete und also den Zorn Gottes stillete **). Melanchthon sagt etwa: subjecit se voluntati patris vera obedientia et ingenti amore generis humani, oder er drückt den Rathschluß der Versöhnung so aus: decrevit Deus, ut filius adsumat humanam naturam et obediat legi et sustineat poenas pro genere humano. Da wird also das Moment des Aktiven in die Passion selbst hineingelegt (oder vielmehr in ihr erfunden) und diese als Leidens-Gehorsam bestimmt. Dieß ist das Richtige. Im Streit mit Osiander und zur Abwehr seines Irrthums, daß nicht der Gehorsam Christi, im Leben und Sterben erzeigt, unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, sondern die Immanenz seiner göttlichen Natur in uns — betonte man neben dem Erleiden der Strafe auch noch die Erfüllung des (ethischen) Gesetzes und faßte beides als obedientia activa und passiva zusammen: obed. act. est, quae in perfectissima legis impletione, ob. pass.

---

*) Gerhard Loc. T. VII, 44 u. 51. Calov a. a. O. 350. 389. Vgl. mein: Bekenntniß der luth. K. von der Versöhnung, S. 91.

**) Eine andere Gedankenreihe ist es, wenn Luther das Gesetz personificirt und mit Sünde und Tod in Eine Reihe stellt.

quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit. Das Gesetz fordert vollkommenen Gehorsam und droht den Uebertretern Strafe: zur vollkommenen Genugthuung war nothwendig, daß beides von Christo an unserer Statt geleistet und übernommen werde. Damit wurde also das ganze Erlösungswerk Christi unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung gestellt und diese als der Einheitspunkt der beiden Seiten desselben bezeichnet. Obwohl nun aber schon damals und später Einzelne beide Seiten mehr äußerlich neben einander stellten, so erklärten sich doch die namhaftesten Vertreter dieser Lehrweise von vorn herein gegen jede Scheidung der obedientia activa und passiva. Sie sagen mit Mtth. Flacius: Non potest ejus obedientia recte a passione secerni, nam et in tota obedientia ejus aliqua humiliatio, exinanitio et passio cernitur, et vicissim in tota ipsius passione praecipue ingens ejus erga patrem obedientia, qua volens juxta mandatum patris patitur animamque suam ponit, elucescit.. Tota ergo vita filii Dei tum obedientiae tum passionis nomine comprehendi potest. Nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio, et passio perpetua obedientia. Verlegung: „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewesen. Denn er ist darum in's Leiden geworfen, daß sein Gehorsam darin gesehen würde, und darum ist er dem Vater gehorsam gewesen, daß er in seinem Gehorsam das Leiden, welches um unserer Seligkeit willen ergehen mußten, trüge"*). Hier ist also Alles einheitlich gedacht und dieser organischen Verbindung beider Seiten stimmen wir im Wesentlichen bei. Aber unsere Begründung derselben ist eine andere. Denn wir finden die Einheit von obedientia act. und pass. nicht in dem Begriff der (zweiseitigen) Gesetzeserfüllung, sondern in dem Gehorsam gegen den Einen Heilswillen Gottes,

---

*) Vgl. mein Bekenntniß der L. K. von der Versöhnung S. 60—70, wo eine ganze Reihe weiterer Belege aus Flacius, Menius u. A.

der einfach auf Leidensgehorsam lautet. In diesem Leidensgehorsam ist uns dann das, was man Erfüllung des Sittengesetzes nennt, schon eo ipso miteinbegriffen *). Genau so meint es Luther, wie schon die S. 77 angeführten Aussagen beweisen, zu denen wir noch folgende höchstbeachtenswerthe aus den Thesen wider die Antinomer W. XIX, 1761 hinzufügen: „Wir können ein gewisses und glaubwürdiges Exempel von der Erfüllung des Gesetzes aufweisen, und zwar an dem einigen Menschen, der da ist Mittler zwischen Gott und den Menschen; von dem einzig und allein Gott der Herr den Ausspruch thut, Jes. 53: „Welcher keine Sünde gethan, auch kein Betrug in seinem Munde erfunden", das ist so viel gesagt, er hat das Gesetz erfüllt, und im Ps. 40 spricht er selbst: „Im Buch ist von mir geschrieben, deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne und dein Gesetz habe ich im Herzen", wobei kein Zweifel statt hat, weil ja alle Anderen den Willen Gottes nicht gethan und sein Gesetz in ihrem Herzen nicht haben. Der Wille Gottes aber, den Christus erfüllt hat, kann anders nichts sein, als der Gehorsam Christi, wie Paulus Phil. 2 sagt: ‚Er war für uns gehorsam"; „in welchem Willen wir alle geheiliget sind", wie derselbe spricht Ebr. 10, und „durch dieses Einigen Gehorsam werden Viele gerecht" Röm. 5. — Demnach müssen alle andern Sprüche und Exempel der Schrift vom Gesetz oder den Werken Christum, der an unserer statt seinem Vater gehorsam worden, in sich fassen." Es ist dieß bis auf's Wort unsere eigene Anschauung.

Als die beiden unserer Fassung an diametralsten entgegenstehende Theorieen, können wir die des Joh. Piscator und die Schleiermacher'sche bezeichnen: die erstere **), der sich später J. G. Töllner anschloß, sofern sie den thuenden, in der

---

*) Ueber den Grund dieser unserer Abweichung später §. 57.

**) Vgl. Baur: die Lehre von der Versöhnung, 353.

Erfüllung des Gesetzes bestehenden, Gehorsam Christi von der Versöhnung ausschließt und diese lediglich auf sein Leiden und Sterben gründet. Ihr Irrthum liegt gerade in dem abstrakten Auseinanderhalten dieser beiden unzertrennlichen Momente, was dann bei Piscator auf eine analoge Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi zurückgeht; ihre beste Widerlegung aber findet sie durch die obige Wechselbeziehung beider Seiten. Umgewandt betont Schleiermacher den aktiven Gehorsam: „die Darstellung der vollkommenen Gerechtigkeit in dem Leben Christi" dergestalt, daß sein Leiden zu einem blosen Accidenz desselben herabsinkt, welches nichts weniger als die Sühnung der menschlichen Sünden bewirkt habe. Aber freilich kennt Schleiermacher überhaupt weder Sühnung noch Genugthuung im bibl. kirchl. Sinne. Auch sein aktiver Gehorsam ist, genauer besehen, weder genugthuend noch stellvertretend, noch versöhnend. Denn er hat weder die Schuld der Uebertretung des Gesetzes objectiv aufgehoben, noch überhaupt das Verhältniß Gottes zur Menschheit bestimmt, sondern seine Bedeutung geht auf in dem Impuls, den er zur Begründung eines neuen Gesammtlebens in der Menschheit gab *).

§. 56.

2) Ihr volles Licht erhält jedoch diese Thatsache erst durch die Reflexion auf die Person, deren That sie ist. Diese Person ist, wie wir wissen, der Gottmensch, und auch darin liegt ein zweifaches, was wieder in seiner wesentlichen Einheit gefaßt sein will.

Als der Gottmensch ist Christus mit dem Vater wesentlich eins, die zweite Person in der heil. Trinität, Gott der Sohn, durch den die Menschheit im Anfang geschaffen ward,

*) s. C. G. Seibert: Schleiermacher's Lehre von der Versöhnung, Wiesb. 1855.

und der sich zum Vollzug des ewigen Heilswillens, welcher zugleich sein eigener ist, zu dieser zeitgeschichtlichen That der Selbsthingabe bestimmt hat. Sie ist also eine göttliche That inmitten der Geschichte, göttlich in einem Sinne wie keine andere. Denn während alle vorangehenden Heilsthaten durch menschliche Vermittlungen und Organe geschehen, ist es hier Gott der Sohn selbst, der unmittelbar das Heil der Menschheit beschafft; nicht sie thut es, sie kann und soll es auch nicht; Er thut es, und zwar ohne unser Dabeigewesensein, vermöge eines Vorgangs zwischen ihm und dem Vater, — aus Liebe zur Welt und im Gehorsam gegen den Vater, dem er sich untergeben hat. Er leidet und stirbt für sie. Es ist ein vielleicht zu kühner, aber doch wahrer Ausdruck dafür, wenn unsere Kirche singt: „O große Noth, Gott selbst liegt todt"; — von unserer christologischen Anschauung aus läßt er sich wohl rechtfertigen *).

Aber er thut es als Mensch. Denn zum Vollzug jenes ewigen Liebeswillens ist der Sohn Mensch geworden und damit in den Organismus der Menschheit hereingetreten, ein „rechter, natürlicher Mensch" geworden **). So gehört er ganz dem zu erlösenden Geschlechte an. Er steht nicht als ein Fremder neben ihm oder in ihm, sondern ist ein organisches Glied desselben, menschlich wesend und lebend, unserer, den Folgen der Sünde verfallenen, Natur, unseres Fleisches theilhaftig, nur daß er das einzige gesunde Glied ihres von Sünde und Tod inficirten Organismus ist: der sünd- und schuldlose Mensch. Seine Selbsthingabe ist also eine menschliche That, gethan und gelitten von Einem, in dessen Adern das Herzblut der Menschheit fließt, der unser Bruder ist, und darum auch menschlich empfunden bis in's innerste Herz hinein; es ist

*) Th. 2, 46.

**) Th. 2. §. 41; ebdas. Luther S. 213. 214. 223.

ein wahrhaft menschlicher Leidensgehorsam, ein menschlicher Tod, den diese Person gestorben ist, und eben darin hat jenes wunderbare „Gott selbst liegt todt" seine Wahrheit; es läßt sich nur verstehen von einer christologischen Anschauung aus, die, wie die unsrige, ein reales Eingehen des Göttlichen in die Menschheit, ein wirkliches Menschwerden lehrt.

Aber dieser Mensch ist der Gottmensch und als solcher der Vertreter der Menschheit vor Gott. Durch ihn und zu ihm geschaffen, hatte sie an ihm schon von vornherein d. h. noch ganz abgesehen von Sünde und Menschwerdung den Vermittler ihres Verhältnisses zu Gott (§. 20); indem er nun Mensch werdend in ihre Mitte trat, um das Verhältniß der abgefallnen Menschheit zu Gott wiederherzustellen, hat er sich ganz mit ihr identificirt, ist ganz auf ihre Seite und eben damit in die Gemeinschaft ihres Verhältnisses zu Gott und in die Verhaftung unter die von ihr verwirkte Strafe eingetreten, zugleich aber an ihre Spitze getreten. Obwohl ein einzelnes Glied ihres Organismus, ist er doch das Centrum des Ganzen, der Mensch, in dem das Urbild der Menschheit seine leibhaftige Erfüllung, die Geschichte der Menschheit ihr Ziel, der Gottesgedanke der Weltversöhnung seine persönliche Verwirklichung gefunden hat, der Menschensohn, der zugleich der ewige Gottessohn und das Prinzip der ganzen Schöpfung ist — daher unendlich mehr als jedes einzelne Individuum des einst von ihm erschaffenen, nunmehr zu erlösenden Geschlechtes: der Erstling unter seinen Brüdern, der Repräsentant der Menschheit, ihr Vertreter vor Gott, ihr Hohepriester. In dieser Stellung, in die er sich selbst begeben hat, weiß er sich solidarisch eins mit dem von ihm zu vertretenden Geschlechte, dessen Sache er zur seinigen gemacht hat, in dieser Stellung nimmt er, obwohl persönlich schuldlos, doch die Schuld der Menschheit — nicht blos dieses oder jenes einzelnen Menschen, sondern die Gesammtschuld der

Menschheit nimmt er in sein eignes Bewußtsein auf; er fühlt die ganze Gottwidrigkeit der menschlichen Sünde als eigenen Schmerz, unendlich reiner und tiefer als irgend ein sündiger Mensch ihn empfinden kann, und unterstellt sich damit persönlich dem Zorn Gottes wider die sündige Menschheit, der in dem Leidensverhängniß über ihn hereinbricht, um ihn zu sühnen in heiligem Gehorsam gegen den ewigen Heilswillen. — In derselben Stellung schaut ihn hinwiederum der Vater (der ihn dazu bestimmt hat) als eins mit dem von ihm vertretenen Geschlechte, und rechnet ihm dessen Sünde zu, er schaut es als in ihm repräsentirt und richtet an ihm die Sünde der Welt. Hieraus erklärt es sich, wie der Mensch Jesus sich wirklich als „das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der Welt", wissen und von dem Vater als solches betrachtet werden kann, unbeschadet der Wahrheit ihres gegenseitigen Bewußtseins seiner Unschuld; es erklärt sich der wunderbare Vorgang, daß das Leiden, welches Jesu durch die Hand der Menschen widerfuhr, sich ihm in ein göttliches Strafgericht verwandelt, und daß der Vater den schuldlos leidenden geradezu als einen Missethäter behandelt; es will das Alles von der Stellung aus verstanden sein, in die sich Christus dem Willen des Vaters gemäß zu ihm und zu der Menschheit begeben hat (S. 23).

Vermöge dieser Stellung ist sein Thun und Leiden ein stellvertretendes; stellvertretend nicht in dem Sinne, als ob es äußerlich an die Stelle dessen träte, was die Menschheit thun und leiden sollte, nicht so als ob es ein ihr fremdes Aequivalent dafür wäre, sondern es ist ihr Thun und Leiden, ihr Gehorsam, den sie in ihrem Stellvertreter leistet, ihr Opfer, das Er in ihrem Namen darbringt, und das eben deshalb ihr angehört. Es hat als Einzelthat zugleich die Bedeutung einer Gesammtthat der Menschheit; sie gilt als solche vor Gott, weil sie That dessen ist, der, obwohl Gott und Herr,

dennoch sich ganz auf die Seite der Menschheit gestellt und ihr Verhältniß zu Gott zu dem seinigen gemacht hat, um es in ein neues wiederherzustellen.

Christi Selbsthingabe ist also — in diesem Satze faßt sich das Bisherige zusammen — weil sie eben so wahrhaft göttliche als menschliche That ist, in der Einheit dieser ihrer beiden Momente stellvertretend; und das nicht so, als ob ihr diese Bedeutung erst dadurch zukäme, daß man den metaphysischen Werth der Person gleichsam ergänzend zu dem ethischen der That hinzurechnet: sie hat ihren unendlichen Werth eben darin, daß sie diese That dieser Person ist.

Schließen wir nun diese Erkenntniß mit der oben (§. 55) gewonnenen, daß Christi Leiden und Sterben ein göttliches Gericht an ihm und freiwillige Leistung seiner selbst, in der Einheit dieser beiden Seiten aber Opfer ist, zusammen, so ergibt sich das Resultat: es ist das stellvertretende Opfer für die Sünde der Welt.

Weil es dies ist, vollzieht sich in ihm die einmalige Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit. Die Momente aber, durch welche hindurch sie sich vollzieht, sind: Genugthuung, Sühnung und Versöhnung. Mit diesem dreifachen fügen wir zu dem Bisherigen nichts Neues hinzu; wir sagen nur aus, welche innere Bedeutung den wesentlichen Momenten der Thatsache, kraft der Person, deren sie ist, zukommt.

Die beiden ersten Sätze sind Ergebnisse der Lehre von Christi Person; aus ihnen folgt zunächst, was Th. 2 auch schon als schriftmäßig bewiesen wurde, daß die gesammte mittlerische Thätigkeit des Herrn eine gott-menschliche ist: als That des Menschen Jesus That Gottes in Christo. Die Schrift hebt dieß gerade in Beziehung auf die Versöhnung mit Nachdruck hervor *):

*) Vgl. Th. 2, S. 232.

sie sagt einerseits Mtth. 20, 28: des Menschen Sohn gebe sein Leben zur Bezahlung u. s. w., 1 Tim. 2, 5. 6: „denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und Menschen der Mensch (ὁ ἄνθρωπος) Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für Alle gegeben hat", andrerseits Hebr. 5, 8: „Christus habe, obwohl er Gottes Sohn war, doch am Kreuz Gehorsam gelernt, insbes. 2 Kor. 5, 19: „Gott in Christo habe die Welt mit sich versöhnt" und Hebr. 9, 14: „Christus hat in Kraft ewigen Geistes (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*) sich selbst Gotte dargebracht" — ewiger Geist im Gegensatz zur vergänglichen Thierseele, ist die gottmenschliche, insbesondere göttliche Innerlichkeit Christi, seine göttliche Persönlichkeit *). Ist also Christi Selbsthingabe eine gottmenschliche That, so muß sie einen unendlichen Werth haben, sie muß einer Gesammtthat der Menschheit gleichkommen. Als That des Gottmenschen ist sie aber That des Mittlers, gehört also uns an, denn nicht für sich, sondern für uns leistet er Alles, was er thut. Hat er nun in dieser Stellung, in die er sich selbst begeben hat, leidend und sterbend den Tod, den wir mit unsern Sünden verwirkt, erduldet (§. 55), so hat er ihn eben stellvertretend erlitten, für uns, uns zu Gute, weil an unsrer Statt. Dieser Schluß ist für Jeden, der in Christi Tod ein göttliches Gericht über die Sünde der Welt erblickt, ganz unabweisbar; wir würden ihn als völlig schriftgemäß anerkennen müssen, stünde auch das „anstatt" nicht ausdrücklich da, wie denn auch das „Homousios" vollkommen schriftgemäß ist, obgleich die Bibel den Ausdruck nicht hat.

Aber die Schrift bezeugt es auch wörtlich. Wenn der Herr Mtth. 20, 28 sagt: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, *ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*", so bezeichnet er damit sein eigenes Leben als das Lösegeld, welches er geben wird zum

---

*) Vgl. die schöne Auslegung von Delitzsch, 400.

Zweck der Freilassung der *πολλοί* aus der Haft, unter der sie stehen. Damit kann hier nicht gemeint sein die Verhaftung unter die Gewalt des Teufels; denn sonst müßte diesem das Lösegeld bezahlt werden, während es nach der Schrift Gotte dargegeben wird (Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14) und die Vergebung der Sünden zur Folge hat. Vgl. Mtth. 26, 26—28. Es ist die Verhaftung unter die den Tod fordernde Schuld. Gibt er nun sein eigenes Leben zum Lösegeld *ἀντὶ πολλῶν*, so heißt das nichts Andres als anstatt der Vielen, die unter der Haft der Schuld stehen, man mag das *δοῦναι* mit *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* verbinden, was mir das Natürlichste scheint, oder das *ἀντὶ πολλῶν* blos als Apposition zu *λύτρον* nehmen, der Sinn bleibt derselbe; *ἀντί* bezeichnet die Stellvertretung. Das, was als Lösegeld gegeben wird, tritt an die Stelle (statt) derjenigen ein, welche damit losgekauft werden. Wovon sie losgekauft werden? Von der ewigen *ἀπώλεια*, welcher sie, wenn ihre Sündenschuld nicht getilgt würde, als unter dem Zorne Gottes bleibend, verfallen würden Joh. 3, 36. 3, 16 *). In demselben Sinne ist daher nicht nur das gleichlautende Wort des Apostel 1 Tim. 2, 6: „*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*“, sondern überhaupt das *ὑπέρ* zu verstehen, wo es in diesem Zusammenhang vorkommt, z. B. Joh.

---

*) Vgl. Steiger zu 1 Ptr. 1, 18 (173 ff.). Gegen Hofmann, der die Beweiskraft unsrer Stelle durch die Bemerkung, „daß doch der Herr nicht an Vieler Statt, welche ihr Leben zur Lösung geben sollten, das seinige gegeben habe“, leugnet, bemerkt Delitzsch Schlußbetr. 733: „Daß der Herr nicht an Vieler Statt, welche ihr Leben zur Lösung geben sollten, das seinige hingegeben, ist richtig; denn nirgends ist seit dem Sündenfall an den Menschen die Forderung des Unmöglichen gestellt, daß er selbstwirkend seine Sünde sühne. Aber übrigens ist die Verneinung falsch. Die Schuldhaft der Sünde ist ja Todesschuldhaft. Sein Tod ist כֹּפֶר נַפְשְׁכוֹ d. i. er ist für uns, an unsrer Statt gestorben.

10, 15 ὑπὲρ τῶν προβάτων, Gal. 3, 13 γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Tit. 2, 14 ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς, 2 Kor. 5, 14 εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανε, Hebr. 2, 9 ὑπὲρ παντός, 1 Petr. 3, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, wozu richtig Weiß (Petrin. Lehrbegr.): „Wenn einer unschuldig zum Besten der Schuldigen um ihrer Sünden willen stirbt, so kann darin nichts Anderes liegen, als daß er den Tod, den der Schuldige leiden sollte, stellvertretend auf sich genommen habe, und dieß wird hier durch die Gegenüberstellung von δίκ. ὑπ. ἀδίκ. noch besonders hervorgehoben" *). Ganz klar ist ferner der Gedanke der Stellvertretung Röm. 5, 6—8 ausgesprochen: „Christus ist für die Gottlosen gestorben, während unter Menschen kaum einer für einen Gerechten, möglicher Weise für einen Mildthätigen stirbt" (so ist das ὑπὲρ ἀγαθοῦ zu verstehen). Denn wer für einen Gottlosen stirbt, stirbt den Tod, den dieser hätte sterben sollen — also an seiner Statt. Dabei bleibt immerhin stehen, daß ὑπέρ an sich und auch in den angeführten Stellen nicht = ἀντί ist; aber es kann nur in diesem Sinn gemeint sein, wie auch von sämmtlichen ältern und den meisten neuern Exegeten unserer Kirche anerkannt ist **).

Es bedarf daher hier nur noch des Nachweises für die von uns versuchte Erklärung dieses Mysteriums. Die Frage ist: Wie kann der Schuldlose zugleich der Schuldige sein und als solcher von Gott angesehen und behandelt werden? Die Lösung liegt in den St. Joh. 1, 29. 1 Ptr. 2, 24 vgl. mit Jes. 53, 6 u. 12. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. Kol. 2, 14. Hebr. 9, 28. Hiernach ist Christus das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde — nicht zunächst die Strafe, sondern die Sünde der Welt d. h. die Ge-

---

*) Vgl. auch Steiger zu dieser Stelle S. 343.

**) S. Oben S. 74, Anmerkung zu Galat. 3, 13; Schmid, bibl. Theologie des neuen Tests. Bd. 2. S. 310 ff.

sammtsünde der Menschheit. Das *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* heißt einfach „tragen"; es setzt voraus, daß er, obwohl persönlich sünd- und schuldlos (1 Ptr. 1, 19), doch die Sünde so auf sich genommen oder überkommen hat, daß sie ihm irgendwie zu eigen geworden ist und an ihm haftet, es schließt ein, daß sie für ihn eine Last ist, die er auf sich hat und als solche fühlt, und es soll den Erfolg haben, daß er sie auch wegnimmt, von uns wegschafft (tulit ut auferret). Diese Last trägt er in und auf seinem Leibe (*σῶμα τῆς σαρκός*) Kol. 1, 22 vgl. 2, 11 *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, und trägt sie in demselben hinauf an das Holz, als auf den Altar, 1 Ptr. 2, 24 *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*; daher, indem er an's Kreuz geheftet wird, eben damit unsere Schuld, oder nach Kol. 2, 14 die wider uns lautende Schuldschrift an's Kreuz genagelt — er selbst also als die personificirte Schuld behandelt wird. Die Erklärung, „Christus habe sich vermöge seines Mitgefühls, vermöge seiner theilnehmenden Liebe die Sünde der Welt angeeignet", thut dem Sinn dieser Stellen keineswegs genug; denn sie besagen, daß die Sünde der Welt wirklich an seinem Leibe, an seiner Person haftete. Und eben so wenig thut der Stelle 2 Kor. 5, 21 die Erklärung völlig genug: „der Mittler werde von Gott wie ein Sünder behandelt"; dieß ist vielmehr erst die Consequenz davon, „daß er für uns zur Sünde gemacht ist"; gemacht, — in demselben wörtlichen Sinne wie Galat. 3, 13: „zum Fluch geworden." — In wie fern kann nun an dem Sünd- und Schuldlosen die Sünde Anderer haften? Offenbar nicht als That der Andern, denn als solche ist sie vergangen, aber auch nicht als eigene Zuständlichkeit, d. h. als Sündhaftigkeit, — dieß ist die von Menken u. A. vertretene, aber schriftwidrige Deutung, wogegen 1 Ptr. 1, 19. Hebr. 7, 26; also nur als Schuld. So meint es die Schrift *). Wie ist ihm nun

*) Vgl. Steiger zu 1 Ptr. 2, 24.

die ihm persönlich fremde Sünde zur Schuld geworden? Antwort Jes. 53, 6: „Jehova ließ auf ihn kommen (fallen) die Verschuldung Aller", 2 Kor. 5, 21: „Gott hat ihn zur Sünde gemacht"; offenbar auf dieselbe Weise, wie er uns in ihm gerecht macht, nämlich vermittelst Zurechnung. Eine andere Weise, den Sündlosen der Sünde Anderer theilhaft zu machen, gibt es nicht; auch ist dieser Begriff der Schrift gerade in diesem Zusammenhang sehr geläufig z. B. Ps. 103, 3. Jes. 53. 2 Kor. 5, 19. Nur erschöpft er die Sache, um die es sich hier handelt, nicht. Denn Zurechnung setzt immer auf Seiten dessen, dem sie gilt, ein reales Verhältniß zu dem zugerechneten Object voraus *).

---

*) Dieß zeigt sich am deutlichsten, theils an der Zurechnung der Adamitischen Schuld an die Menschheit Bd. 1, 307. 314 ff., theils an der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen, woran die Zurechnung unserer Sünde an Christum ihr Gegenbild hat. Der Gläubige wird von Gott als gerecht angeschaut (justus censetur), obgleich er persönlich noch mit der Sünde behaftet ist; und diese göttliche Anschauung ist eine wirksame und wahre, sie schließt den Sünder dergestalt zusammen mit der Gerechtigkeit Christi und bezieht diese in einer Weise auf ihn, vermöge deren er wirklich coram judicio divino als gerecht erscheint. Aber diese Zurechnung ist kein Akt der Willkür, sie hat vielmehr zur Voraussetzung den Zusammenschluß des Menschen mit Christus durch den Glauben. So wird umgewandt hier Christo die Sünde der Menschheit zugerechnet; Gott beschließt ihn in seiner Anschauung unter dieselbe, obwohl er persönlich sündlos ist, und diese Anschauung hat ihre Wahrheit, obwohl ihn Gott als persönlich schuldlos weiß; er rechnet ihm die Sünde der Welt zu, indem er sie an ihm richtet. Aber diese Zurechnung hat zur Voraussetzung, daß Christus sich auch seinerseits mit der sündigen Menschheit zusammengeschlossen und ihr Verhältniß zu Gott zum seinigen gemacht hat. — Es ist also beidemale ein analoges, obgleich antithetisches, Verhältniß; wie dort bei der Rechtfertigung der Sünder, trotz dem, daß er es habituell nicht ist, vor Gott gerecht, so wird hier der Heilige, ob-

Daß Gott dem Mittler unsre Sünde imputirt, weist darauf hin, daß dieser auch selbst sie sich angeeignet habe, und auch dieß deutet Jes. 53, 4: „Er trug unsre Krankheit und unsere Schmerzen lud er auf sich" an, und ist in den St. Joh. 1, 29. 1 Ptr. 2, 24. Hebr. 7, 27 vorausgesetzt. Eben deshalb, weil er sich mit der Schuld unserer Sünden belastet hat, kann ihn der Vater als Sünder behandeln. — Wir werden auch dieß als einen successiven Vorgang zu denken haben; denn zwar weist uns die Schrift dafür immer zunächst auf den Tod des Herrn, am Kreuze ist er zum Fluch für uns geworden, und offenbar ist es das Bewußtsein einer ganz andern Stellung des Vaters zu ihm, die sich in seinem Klageruf Mtth. 27, 46 ausspricht, als in früheren Aussagen z. B. Joh. 8, 29; aber dennoch fühlte Jesus schon zuvor nicht nur den Schmerz über die Sünde der Welt, sondern machte die auf ihr liegende Strafe durch sein Mitgefühl zu seinem eigenen Leiden (Mtth. 8, 17). Und Luc. 12, 50 lesen wir, von dem Bangen, das ihn bei dem Vorgefühl der ihm bevorstehenden Leidenstaufe ergreift. Also — in dem Maße, als sich sein Leiden vertieft, sieht und fühlt er die Wolke des göttlichen Zorns sich herabsenken, bis sich in seinem Kreuzestode das Gericht Gottes über die Welt auf ihn concentrirt.

Mehr gibt die Schrift darüber nicht. Aber es ist der Grundgedanke, den unser §. im Zusammenhang mit der Christologie entwickelt.

Die Zusammenfassung desselben mit dem Schluß des vorigen §. liegt in dem bibl. Begriff des *wahren* Opfers. Der göttliche Gedanke desselben, den das A. Test. nur erst schattenhaft und gesondert in Opfer und Priester darstellte, hat in Christo

---

gleich er dieß ist, als schuldig geschaut und behandelt. Beidemal liegt für das menschliche Denken ein Widerspruch vor, aber dieser Widerspruch hebt die Wahrheit der Sache nicht auf; die göttliche Liebe setzt ihn, der Glaube überwindet ihn.

seine volle und einheitliche Verwirklichung erreicht. Er ist der wahre Hohepriester, weil er, was der alttestl. nur vorbildlich und kraft seiner amtlichen Stellung war, wesentlich und persönlich, und was jener für Israel, für die ganze Menschheit, ist: der Menschheit angehörig, aber von Gott zum Vertreter derselben bestellt, mitfühlend mit der Schwachheit des Volkes und unter die Schuld desselben mitbeschlossen, aber zugleich der Sündhaftigkeit entnommen und mit Heiligkeit geschmückt. . Vgl. das alttestl. Gegenbild: Hebr. 5, 1—3. Exod. 28, 29. Lev. 16, 6. So steht er zwischen dem sündigen Geschlechte seiner Brüder und dem heiligen Gott in der Mitte, trägt die Namen des Volks priesterlich auf seinem Herzen (Exod. 28, 21. 29) und bringt an ihrer Statt das Sühnopfer Gotte dar. Hebr. 5. Das Opfer aber ist er selbst, Hebr. 9, 14. Und eben deshalb weil es beides zumal ist, ist dieses Opfer das wahre schlechthin vollkommene*). Sein unendlicher Vorzug von dem Alttestl. besteht darin, daß es die stellvertretende Dargabe eines persönlich-menschlichen, menschlich-heiligen und zugleich ewigen gottmenschlichen Lebens ist Hebr. 7, 16. 26. 27. 28. 9, 14 und daß es nicht blos Gabe, sondern Selbstdarbringung in freien heiligen Gehorsam ist, Hebr. 10, 4—10. In diesem persönlichen, ethischen Opfer hat sich der ewige Heilswille Gottes über die sündige Menschheit ganz und ein für allemal erfüllt: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ **).

Was den kirchlichen Consensus betrifft, so bemerken wir hier einstweilen, daß der Gedanke der Stellvertretung schon

---

*) Wenn gleich der Hebräerbrief bei der Beschreibung des μέγας ἀρχιερεύς sein Absehn vornehmlich auf die Intercession im Himmel hat, so rechnet er doch offenbar auch schon die προσφορά hier selbst zu dem hohepriesterlichen Geschäft. Vgl. Lünemann zu Hebr. 2, 17.

**) Lünemann zu Hebr. 9, 19. Vgl. Delitzsch zu 10, 10.

durch die ganze Patristik hindurchgeht, im Zusammenhang mit der universalen Bedeutung, die sie der Person des Gottmenschen vindicirte. Die spätere Scholastik setzte diese universale Bedeutung in die Idee des Hauptes um und suchte eben daraus, daß Christus caput ecclesiae ist, zu erklären, in wie fern seine Passion allen Gliedern derselben gelte. Allein dieser Gedanke ist hier nicht an seiner Stelle, denn zum Haupt der Gemeinde ist Christus erst durch seine Auferstehung geworden, bei der Versöhnung aber handelt es sich um ein Verhältniß Christi zu der ganzen Menschheit. Die Reformatoren gingen deshalb auf den Begriff der Mittlerschaft zurück und leiteten daraus die Stellvertretung ab; am kühnsten Luther, wenn er von Christo sagt: „er sei der größeste aller Sünder geworden; er habe die Statt aller Sünder vertreten wollen, und sei also, obwohl heilig und unschuldig, schuldig geworden aller Sünden der ganzen Welt"; quaecunque peccata ego, tu et nos fecimus, tam propria sunt Christo, quasi ipse fecisset. Eben so Melanchthon. Die DD.: Factus est peccatum pro nobis, non solum ratione poenae, sed imprimis culpae et reatu, eundem in se derivando et ferendo. Dieser Uebergang unserer Sünde auf Christum, sagen sie, geschah per imputationem realissimam und per veram appropriationem, liberam susceptionem; und beides führen sie (jedoch ohne näher einzugehen) auf den Satz zurück: sustinuit personam generis humani. Sie erinnern nun daran, daß seine mittlerische Leistung beiden Naturen angehöre, und daß ihr die göttliche, mit der Menschheit geeinte einen unendlichen Werth verleihe, vermöge dessen sie die vollkommene Genugthuung sei für die unendliche Schuld der Menschheit. Als solche bedürfe sie nicht erst einer acceptilatio von Seiten Gottes, sondern wiege an sich selbst die zu sühnende Sündenlast auf. Indem uns. DD. so auf die unio personalis verweisen, deuten sie den Hauptpunkt an, auf den es ankommt, und man hat keinen Grund den Gedanken der Stellvertretung so auszulegen, als werde dabei das anstatt

im Sinne von neben genommen, um damit die Sache selbst zu verwerfen. Cum genus humanum peccaverat, congruebat ordini justitiae, ut aliquis in genere hamano poenas persolveret. Aber allerdings bedarf es einer tieferen Begründung des Zusammenhangs der Stellvertretung mit der gottmenschlichen Person des Herrn und des Begriffs der Imputation*).

§. 57.

Die stellvertretende Selbsthingabe Christi bewirkt die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft, weil sie Genugthuung, Sühnung und Versöhnung ist. Dies sind die innern Momente, durch welche hindurch die Wiederherstellung sich vollzieht.

Sie ist vor Allem Genugthuung, satisfactio. Denn indem der Erlöser sich selbst für uns dahingibt, thut er der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die sündige Menschheit genug. Diese Forderung ist die Strafe, der Tod, die Verdammniß, welche nichts anderes als der Vollzug des Todes ist. Und eben diese Strafe leidet der Herr, mithin die von uns verwirkte Strafe — und zwar das Vollmaaß derselben. Freilich nicht gerade rechnungsmäßig das gleiche Quantum dessen, was die Menschheit in der Totalität ihrer einzel nen Glieder hätte leiden müssen, auch nicht in derselben Form, wie einst die Verdammten in der ewigen Pein leiden werden. Ersteres sollte, letzteres konnte er nicht leiden, weil er zeitlich und unschuldig, und also nicht mit bösem Gewissen und nicht mit innerem Widerwillen litt, wie in der Hölle von den Gottlosen gelitten wird; aber auf das numerische Quantum, auf das äußerliche Maaß kommt es eben auch hier, bei diesem tiefinnerlichen

*) Eine solche hat auch Geß a. a. O. in ansprechender Weise besonders nach der Seite der Menschheit Christi versucht, nur scheint er mir die Gottheit desselben dabei zu wenig zu betonen.

Vorgange nicht an, sondern auf das Wesen der Strafe, auf die Intensität des Leidens — und darauf hin angesehen entspricht das Todesleiden des Herrn vollständig der von der Menschheit verwirkten Strafe. Denn was er leidet, ist der Tod im vollsten Sinne des Worts, wie er die Schuld zum Correlate, den Zorn Gottes zum innewirkenden Grunde hat, also das Wesen des Todes, oder, was dasselbe, das Wesen des ewigen Todes; denn der Tod ist Scheidung, Scheidung des Leibes und der Seele, Scheidung des ganzen Menschen vom Leben, von Gott, und diese Scheidung ist an sich auf ewig. Diesen Tod und in ihm die Energie des Zorns hat der Herr, als das Lamm Gottes, auf welches die Sünde der Welt gelegt war, beladen mit der Schuld der Menschheit — Luther würde etwa sagen: als der größte aller Sünder — an sich selbst erfahren, bis in die innerste Tiefe seines Herzens hinein erfahren: mithin der göttlichen Strafgerechtigkeit g e n u g g e t h a n. Er hat erlitten, was sie fordert; sie kommt in seinem Leiden und Sterben vollständig zum Vollzug, sie richtet an Christo die Sünde der Welt. Und diese Genugthuung gehört der Menschheit unmittelbar an, es ist ihr Leiden, ihre Strafe, ihr Tod — weil von ihrem Stellvertreter geleistet; für sie, weil an ihrer Statt, satisfactio vicaria. Ist Einer gestorben, so sind sie Alle gestorben. Hier haben wir also das erste und schlechthin nothwendige Moment zur Aufhebung des Gegensatzes. Denn ohne daß seiner Heiligkeit und Strafgerechtigkeit genug geschieht, ohne daß er sich als der bethätigt, der Er ist, kann Gott die Schuld der Welt nicht aufheben, der Menschheit sich nicht in Gnaden zuwenden (§. 51). Aber allerdings ist dies nur das erste Moment, nur die conditio sine qua non der Wiederherstellung. Denn das Erleiden des Strafgerichts tilgt, an sich betrachtet — freilich ist dieses „an sich" reine Abstraktion, aber zum Verständniß der Sache nothwendig — die Schuld

noch nicht und stellt deßhalb auch das Verhältniß zu Gott noch nicht wieder her. Die Strafe ist ihrer Natur nach nur satisfaktorisch, nicht versöhnend, wie denn auch die ewige Verdammniß diejenigen, die sie erleiden müssen, nicht mit Gott versöhnt, obwohl in ihr die göttliche Gerechtigkeit sich vollständig verwirklicht; sie verfestigt vielmehr den Gegensatz auf immer. Er ist zu tief, zu innerlich, als daß er durch einen blosen Strafvollzug gelöst werden könnte. Das Leiden des Herrn aber hat gerade den Zweck, ihn zu lösen. Und es löst ihn, weil es nicht blos genugthuend, sondern als genugthuend zugleich sühnend ist.

Sühnung, expiatio, ist Gutmachung der Schuld durch ein entsprechendes Leiden. Die Sühnung will die Schuld aufheben, und zwar dadurch, daß sie die Sünde ungeschehen macht. Ungeschehen gemacht aber wird die Sünde dadurch, daß die Strafe — nicht etwa umgangen, sondern — so gelitten wird, daß das Leiden zugleich die Ueberwindung des in der Schuld culminirenden Gegensatzes zwischen der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde ist. Die Sühnung hat daher allerdings die Strafe als wesentliches Moment an sich, denn sie ist ein Erleiden derselben, sie unterscheidet sich aber von der Strafe dadurch, daß die Strafe freiwillig übernommen und in Anerkennung ihrer absoluten Berechtigung und mit voller Einwilligung in die sich in ihr bekundende Heiligkeit und Gerechtigkeit erlitten wird — mit andern Worten, dadurch daß sie Opfer ist. Denn das (wahre) Opfer ist freiwillige Selbsthingabe in den heiligen, die Sünde hassenden und richtenden Gotteswillen, eine große, ethische That heiliger Gesinnung, in welcher nicht nur um der Sünde willen gelitten, sondern zugleich gewollt und gethan wird, was Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit fordert. Gerade in der Einheit dieser beiden Momente, des Leidens und Thuns, des Widerfahrnisses und des Gehorsams liegt das Wesen des Opfers

und sein Unterschied von der Strafe. Es ist eine höhere Form des Strafleidens, und hat eben deßhalb nicht blos genugthuende, sondern sühnende Kraft. Denn durch ein solches Leiden bricht das Subject nicht nur vollständig mit der Sünde (dieser Bruch ist vielmehr schon die Voraussetzung der Sühnung), sondern es macht die absolute Negation der Sünde, die in der Strafe sich bekundende Heiligkeit, zum Inhalt des eignen Willens, der eignen Gesinnung, und nimmt so den einen Factor der Schuld, den subjectiven — den Widerspruch des menschlichen Willens (§. 50), vollständig zurück; in dem Schmerz über die Sünde, in diesem innern Gericht zehrt er sich auf. Und diese Negation der Sünde durch das Subject ist zugleich Bejahung ihres Gegentheils, Affirmation, Bewährung der Heiligkeit in der Form des Leidensgehorsams. Insofern macht das Opfer die Sünde ungeschehen. Es ist ihre thatsächliche Zurücknahme, eine wirkliche Ueberwindung derselben. Daher sühnt es die Sünde, d. h. es hebt die Schuld zunächst nach der subjectiven Seite auf. Aber auch nach der objectiven. Denn offenbar kommt darin der heilige und gerechte Wille Gottes weit vollständiger als in der Strafe zur Verwirklichung, weil nicht blos äußerlich an dem Subject, sondern innerlich in und mit dem Willen desselben, und nicht nur nach seiner negativen, die Sünde an den Menschen richtenden, sondern zugleich nach seiner positiven, die Heiligkeit aufrichtenden Seite; es ist dies überhaupt die einzige Weise, wie der heilige Wille Gottes innerhalb der gefallnen Menschheit vollkommen und allseitig zur Erfüllung kommen kann. In dieser so geleisteten Erfüllung des göttlichen Willens — (wir könnten eben so gut sagen des göttlichen Gesetzes) — liegt daher die Ermöglichung der Sühnung auch nach der objectiven Seite (§. 53). Eine Analogie dafür bietet sich selbst auf dem Gebiet des allgemein-menschlichen Rechtes dar. Die Strafe, die ein Verbrecher leiden muß, thut zunächst nur der von ihm verletzten Rechtsordnung genug; leidet

er aber willig, bußfertig, mit dem Bewußtsein und Bekenntniß, daß damit ihm selbst sein wohlverdientes Recht geschieht, so söhnt sich das verletzte sittliche Gefühl mit seiner Person wieder aus, der Abscheu vor seiner That wird zugleich zum Mitleid mit ihm. Nur freilich ist dies eine sehr unvollkommene Art der Sühnung und will auch hier nur als Analogie dienen. Die Sühnung der menschlichen Sünde vor Gott hat, wie wir sahen, ganz andere Voraussetzungen als die hier gegebenen. Sie fordert eine schlechthin heilige Person, die selbst frei von der Schuld, dennoch in einem Verhältniß zu den Schuldigen steht, vermöge dessen sie als eins mit ihnen gelten kann. Deshalb kann weder ein einzelner Mensch für die andern, noch die Menschheit für sich die Sühnung leisten, insbesondere auch deshalb nicht, weil hier Büßung und Heiligung nie völlig zusammenfällt; Christus aber, der Heilige, in dem diese Bedingungen gegeben sind, hat sie geleistet, indem er sich selbst frei unter das Gericht des Todes dahingab und in demselben nicht nur den unendlichen Schmerz über die Sünde litt, sondern im Leiden den vollkommenen Gehorsam gegen Gott bewährte und dem Zorne Gottes die Liebe zu den Brüdern entgegenstellte, die dem Zorne Stand hält und im Fluch den dahinter liegenden Heilswillen festhält. In seine eigene Persönlichkeit nahm er damit den Gegensatz zwischen dem heiligen richtenden Gott und der schuldigen Menschheit herein und überwand ihn so, daß zugleich die positive Forderung der göttlichen Heiligkeit zum vollständigen Vollzuge kam. So ist Christi Selbsthingabe die Erfüllung des gesammten Willens Gottes über die Menschheit *in der Form des Leidensgehorsams* (wir könnten auch sagen: die vollkommene Erfüllung des Gesetzes oder die der göttlichen Heiligkeit geleistete Satisfaction), also die *Sühnung der menschlichen Sünde*. Und diese Sühnung gehört der Menschheit unmittelbar an, sie ist ihre Leistung, ihr Gehorsam, ihre Gerechtigkeit, weil von ihrem Stellvertreter geleistet, für sie,

weil an ihrer Statt. Hiermit haben wir das zweite Moment zur Aufhebung des Gegensatzes, das zweite nicht in dem Sinne, als ob es neben das erste träte: es vollzieht sich ganz in dem Element des ersten, in dem Gottesgericht über die Sünde; es ist nur die innere Bestimmtheit des genugthuenden Strafleidens, das was es zum sühnenden macht, und so können wir die Selbsthingabe Christi in der Einheit ihrer beiden Momente als sühnende Genugthuung oder als genugthuende Sühnung bezeichnen. In der Einheit dieser ihrer beiden Seiten ist sie endlich

die Versöhnung, reconciliatio. Die Versöhnung ist das Resultat, der Erfolg des Bisherigen. Denn weil nun von Seiten der Menschheit in ihrem Stellvertreter beidem, der göttlichen Strafgerechtigkeit und Heiligkeit, genuggethan und zwar so genuggethan ist, daß die Sünde wieder gut gemacht, die Schuld gesühnt ist, so löst sich auch der in der Heiligkeit Gottes begründete objective Gegensatz gegen die sündige Menschheit; sein Zorn (als die schlechthinige Reaction gegen den Sünder) ist aufgehoben, weil die Negation, die ihn provocirt, absorbirt, weil die menschliche Schuld durch das Blut Christi bezahlt und die vollkommene Gerechtigkeit von ihm geleistet ist. Das Hinderniß, welches es der göttlichen Liebe unmöglich machte, sich der Welt mit Wohlgefallen zuzuwenden, ist hinweggethan, sie kann sich nun unbeschadet der Heiligkeit und Gerechtigkeit ihr in Gnaden zukehren: so stellt sich das durch die Sünde gestörte Verhältniß Gottes zur Menschheit in dem Tode des Herrn wieder her. Die Feindschaft wandelt sich in ein Verhältniß der Friedensgemeinschaft. Dies ist die Versöhnung. Diese große Thatsache findet ihren einfachsten Ausdruck in dem Doppelsatze: die Welt ist durch Christus mit Gott versöhnt; Christus hat Gott mit der Welt versöhnt: Ersteres sofern sich der Zorn Gottes, um deswillen, was Christus stellvertretend für sie gethan, in Gnade gewan-

delt, Letzteres sofern Christus dem Zorne Gottes genug gethan und ihr die Gnade Gottes wieder zugewendet hat — beides in Einem.

In Ihm, ihrem Bürgen und Vertreter, durch welchen sie mit ihm versöhnt ist, schaut und liebt sie nun der Vater als die entsündigte, der Todesschuld entledigte, seinem Gnadenwillen gerecht gewordene.

Von hier aus angesehen, ist es vor Allem die Größe der erbarmenden Liebe Christi, die uns entgegentritt, die selbstverleugnende, blutende, sterbende, „die Liebe ohne Maaß und Ziel"; ja es könnte scheinen, als ob in diesem ganzen Vorgang die Liebe auf Seite Christi zu stehen käme, gegenüber der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters, aber dieser Schein hebt sich auch sofort wieder auf. Denn Christi, des Menschen, Liebesthat ist Gottes eigene That, Vollzug des ewigen Heilswillens des DreiEinigen Gottes, ein Vorgang zwischen dem Sohne, der sich zur Ausführung dieses Willens in die Welt, in das Fleisch, in den Tod dahingegeben, dem Vater zum Opfer sich dargebracht hat, und zwischen dem Vater, der den Sohn in die Welt, in den Tod dahingegeben und ihn zum Opfer für sie bestimmt hat. Es ist die Eine Liebe des DreiEinigen, die sich zum Zweck der Weltversöhnung in diesen Gegensatz zwischen dem der Welt zürnenden Vater und dem die Welt vertretenden Sohn begeben hat (S. 39); daher können wir mit demselben Rechte sagen: Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt, Er hat die Versöhnung, welche der Welt zu bewirken unmöglich war, beschafft, Er hat es sich selbst in seiner Liebe ermöglicht, die sündige Menschheit zu lieben, dadurch, daß er der unabweisbaren Forderung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit genuggethan; und das ist der höchste, ja der wunderbarste Akt der göttlichen Liebe zur Welt, — darin so wunderbar groß, daß sie lieber selbst in die äußersten Conflicte eingehen, als die Welt verloren gehen lassen will.

Und dies führt uns zu dem letzten Satz, in dem sich erst das Verständniß dieses Mysteriums ab- und aufschließt, weil es den tiefsten Hintergrund desselben berührt: indem Gott in erbarmender Liebe zur Menschheit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit genug thut, vermittelt sich die innere Einheit dieser seiner wesentlichen Eigenschaften mit sich selbst. In der Weltversöhnung kommen beide zum vollständigen Vollzug; die höchste Liebesthat Gottes an der Welt ist zugleich die höchste Bethätigung seines Hasses gegen die Sünde und seines Zorns wider den Sünder, und umgewandt, in dem Gottesgericht, welches die Sünde der Welt an dem Fleische Christi richtet, vollzieht sich der höchste Akt der Liebe —: damit gleicht sich der Gegensatz zwischen beiden, der seinen Grund in der Rückwirkung der menschlichen Sünde hat (§. 52), aus, nicht durch einseitige Zurücknahme des einen oder des andern seiner Faktoren, sondern durch die volle Bethätigung eines jeden derselben. Indem beide, die Liebe und Heiligkeit, gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen, hebt sich der Grund ihrer Spannung und ihre Harmonie stellt sich wieder her, oder besser geredet, — weil doch der Gegensatz nicht in das innere Leben Gottes eindringen, sondern nur an dasselbe herantreten kann, um sofort aufgehoben zu werden — ihre innere Harmonie setzt sich durch an dem Gegensatz, der ihr von außen her entgegentritt. Es wird daher nicht zu kühn sein, wenn wir schlüßlich sagen: die Versöhnung Gottes mit der Welt ist zugleich die Versöhnung Gottes mit sich selbst, m. a. W. die geschichtliche Thatsache der einmaligen Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit ist zugleich die innergöttliche Durchführung der ewigen Einheit Gottes mit sich selbst.

Wir sehen, es erfüllen sich hier alle die Erfordernisse einer Versöhnung, die sich uns oben als Postulate ergeben haben: das innerste Motiv ist die freie Liebe Gottes zu der von und

zu ihm geschaffenen, aber von ihm abgefallenen Menschheit; den Modus bedingt die Heiligkeit und Gerechtigkeit; die Momente, durch welche hindurch sie sich vollzieht, sind Genugthuung, Sühnung, Versöhnung; das Resultat die verwirklichte Liebe, die Gnade: die Gnade Gottes in Christo.

Obwohl in der Liebe gründend, ist diese Versöhnung deshalb doch nicht das Offenbarwerden einer schon zuvor vorhandenen Liebesgemeinschaft Gottes mit der (sündigen) Menschheit, sondern die Bewirkung derselben: eine wirkliche Wandlung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit, — aus einem Verhältniß ausschließenden Gegensatzes in ein Verhältniß der Friedensgemeinschaft; eine in sich vollendete abgeschlossene Thatsache, welche die Menschheit als solche, die Welt als Ganzes, zum Object der göttlichen Gnade macht, noch ganz abgesehen von der subjectiven Stellung und dem Verhalten der Einzelnen dazu.

Aber er bietet ihnen auf Grund dieser einmaligen Versöhnung die Vergebung der Sünden und mit dieser die subjective Aufhebung der Schuld, die Theilnahme an der objectiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft an; denn objectiv ist sie nur hergestellt, um auch zur subjectiven Verwirklichung in und an der Menschheit zu kommen, was durch den persönlichen Anschluß an den Versöhner geschieht, und worin sie erst ihr Ziel erreicht.

Da die Schrift keine Theorie der Versöhnung gibt, so hat sich der Schriftbeweis auf die Nachweisung der Gedanken zu beschränken. Zeigt es sich einerseits, daß die Grundgedanken unserer Darstellung in der Schrift begründet sind, und daß alle einzelnen Schriftaussagen in unserer Darstellung einen Ort finden, der ihrem Sinne entspricht, so werden wir den Beweis als geliefert ansehen dürfen. Die hieher gehörigen Schriftstellen sind jedoch zum größern Theil schon in den vorigen §§. ange-

geführt; es kommt daher hier nur noch auf die Ergänzung und Zusammenstellung an. Und dabei müssen wir, um der Schrift gerecht zu werden, eine andere Ordnung als unser §., gerade die umgewandte, einschlagen.

1) Denn was die Schrift vor Allem hervorhebt, ist dieß, daß in der Thatsache der Hingabe Christi ein Act der göttlichen Liebe sich vollzieht und daß sie eben deshalb eine Manifestation oder vielmehr katexochen die Manifestation dieser Liebe ist: zunächst des Vaters: Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 10. 8, 32. Eph. 1, 6, sodann des Sohnes: Joh. 10, 15. 15, 13. Gal. 2, 20, endlich der einheitlichen Liebe beider: Röm. 5, 5—9. 2 Kor. 5, 19: es ist Gott, Gottes That in Christo — abgesehen vom persönlichen Unterschied beider. Vgl. Col. 1, 21 ff., wo das Subject Gott, Gal. 1, 4: Christus hat uns erlöset nach dem Willen des Vaters." Aber diese Liebesthat wird zugleich als Manifestation der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet; vor Allem in den bereits besprochenen Stellen, nach welchen sich der göttliche Fluch, ein göttliches Gericht in Christi Leiden und Sterben vollzieht: Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 3 (vgl. S. 73 ff.), sodann 1 Ptr. 2, 24, sofern, wie Hofmann selbst zugesteht, „der Kreuzestod an sich Bestrafung der Sünde dessen ist, dem sie widerfährt", hier also Bestrafung unserer Sünden an dem, der sie (als Schuld S. 91) auf sich genommen und an seinem Leibe auf das Holz des schmählichen Todes hinaufgetragen hat *); insbesondere Röm. 3, 23—26, wo der Apostel zeigt, wie wir durch Christum gerecht werden. Wir werden es, sagt er, aus Gottes Gnade durch die in Christo vorhandene Erlösung:

*) Dagegen Hofmann: „dieß selbst, daß er gekreuzigt wurde, ist ein Erleiden unserer Sünden, welche in diesem Widerfahrniß über ihn kommen"; aber dieß ist ein ganz anderer Gedanke, als der des Apostels, welcher hier nicht sowohl von einem Erleiden unserer Sünden (nicht von einem Leiden durch unsere Sünden) redet, als von einem Thun Christi, vermöge dessen er unsere Sünden dahin getragen hat, wo sich deren Fluch an ihm vollzog.

Ihn hat Gott hingestellt, nämlich vor sich selbst hat er ihn hingestellt: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. In seinem Blute d. h. vermöge seines vergossenen Blutes ist Christus das Sühnungsmittel oder besser (mit Meyer) das Sühnopfer der Menschheit. Und diese That der Gnade Gottes geschah zur Erweisung seiner δικαιοσύνη, worunter hier nur die vergeltende Gerechtigkeit gemeint sein kann — zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der vorher geschehenen Sünden unter der göttlichen Geduld: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Die vorchristliche Zeit war eine Zeit der πάρεσις, Gott hatte die Sünden der Menschheit hingehen lassen ohne richterliches Einschreiten, ohne Bestrafung, obwohl es auch da schon nicht an Manifestationen seines Zorns gefehlt Ps. 90. Röm. 5, 12. Röm. 1, 24; aber doch war dieß noch nicht der volle entsprechende Erweis seiner Gerechtigkeit; denn diese fordert den vollständigen Vollzug des Gerichtes. In der bisherigen Suspension desselben schien die göttliche Gerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte gekommen; jetzt aber, eben damit, daß er die Sünde nicht vergibt, ohne in dem blutigen Tode seines Sohnes ein Sühnopfer hingestellt zu haben, erweist sich Gott als den Gerechten; — auf diese Eine sonderliche Erweisung seiner Gerechtigkeit war es schon mit der bisherigen Nachsicht abgesehen; es stellt sich daran heraus, daß Gott diese Nachsicht nur übte, weil er in der Mitte der Zeit seine Gerechtigkeit bethätigen wollte, und daß er auch gerecht ist und sich als den Gerechten erweist, wenn er den an Christum Glaubenden rechtfertigt Röm. 3, 26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ *), hier haben wir also den Gedanken: die in dem Blute Christi geschehene Erlösung, an der

---

*) Vgl. den Consensus der Ausleger: Tholuck, Meyer, Philippi, Matthias, Delitzsch Schlußabhandlung 721.

die Rechtfertigung ihre Basis hat, ist ein Act der göttlichen Gnade, welcher zugleich Erweisung der vergeltenden, beziehungsweise strafenden Gerechtigkeit Gottes ist, und zwar die vollkommene, vollgenügende Erweisung derselben; ferner den Gedanken: daß dieser Doppelact für Gott selbst sowohl die Ermöglichung der frühern Verschonung, als der gegenwärtigen Rechtfertigung der Sünder ist — damit aber ist der Schlußsatz unseres §. als schriftgemäß erwiesen und zugleich die Richtigkeit unserer früheren Argumentation (§. 52) bestätigt. Daß Gnade und Gerechtigkeit, Strafe und Sühne einander nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen, versteht sich hiernach von selbst. Nur von der Anerkennung dieses Sachverhaltes aus kommen die beiden Reihen von Schriftaussagen über den in der Versöhnung sich verwirklichenden Willen Gottes zu ihrem Recht *).

2) Das Wesen der Versöhnung bezeichnet die Schrift durch die drei Ausdrücke: *ἀπολύτρωσις, ἱλασμός, καταλλαγή*.

Der erstere Ausdruck ist insofern der weiteste, als Erlösung die Befreiung nicht blos von der Schuldhaft (Mtth. 20, 28. Col. 1, 14. Röm. 3, 24. Hebr. 9, 12. 15), sondern auch von der Macht der Sünde (1 Ptr. 1, 18. 19), überhaupt von allen Folgen derselben bis hinaus zur endlichen, völligen Aufhebung derselben einschließt (Eph. 4, 30. 1 Kor. 1, 30); aber das Wesen der Erlösung concentrirt sich doch so sehr in dem Ersteren, daß alles Weitere nur als Folge davon erscheint. Denn in *ἀπολύτρωσις* ist der Grundbegriff des Wortes *λύτρον* bewahrt; es ist die Loskaufung aus der Schuldhaft durch das Lösegeld des Blutes Christi (vgl. mit den angeführten Stellen 1 Tim. 2, 6. Eph. 1, 7) **), welches, wie wir wissen, an Stelle Vieler gegeben ist. In diesem engern Sinne, dem gewöhnlichen, gefaßt,

*) Gegen Hofmann, der nach dem entgegengesetzten Grundsatz verfährt. S. 455.

**) Delitzsch zu Hebr. 9, 12.

fällt die Erlösung der Sache nach mit dem zweiten der obigen Ausdrücke, welcher auch der engste ist, mit

ἱλασμός zusammen; sie bezeichnet den Modus, wie die Sühnung geschehen ist — nämlich durch die stellvertretende Hingabe des Lebens Christi. Das Object von ἱλάσκεσθαι ist die Sünde Röm. 3, 24. Hbr. 2, 17. 1 Joh. 4, 10; denn gesühnt wird die Sünde oder der Sünder. Sühnen bezeichnet ein Geschehen, welches bewirkt, daß der Mensch aufhört ein Gegenstand des göttlichen Zornes zu sein; es will diesen, der um der Sünde willen auf ihm liegt, von ihm abwenden und ihm die Gnade Gottes zuwenden. Die Sühnung ist also Tilgung der Schuld. Ihr allgemeiner Begriff erhellt z. B. ganz klar aus 4 Mose 17. Als das Volk nach dem Strafgerichte über die 250 Empörer wider Mose und Ahron murrte und Jehova dieses auf die Seite der Empörer sich stellende Volk in seinem Zorn vertilgen will, so spricht Mose zu Ahron v. 11: „Nimm die Räucherpfanne und thue darauf Feuer vom Altar und bringe es eilends zur Gemeinde und sühne sie, denn ausgebrochen ist der Grimm von Jehova, begonnen hat die Niederlage." Offenbar tritt hier das Sühnen zwischen den göttlichen Zorn und zwischen die menschliche Sünde in die Mitte, um den Sünder gegen jenen zu decken. Oder wenn es Num. 25, 13 heißt, daß Pinehas durch seinen schonungslosen Eifer Israel gesühnt hat, so ist auch hier klar, daß die Sühnung, Stillung, Aufhebung der ὀργή ist *). Obwohl also zunächst die Sünde, hat ἱλάσκεσθαι doch zugleich mittelbar Gott zum Object und gewinnt erst in dieser Doppelbeziehung seine volle (auch sprachliche) Bedeutung. Und obwohl zunächst von Gott gesagt wird, daß er Christum zum Sühnopfer hingestellt, zur Versöhnung gegeben hat (Röm. 3, 24. 1 Joh. 4, 10), so ist es doch Christus der Vertreter der Menschheit, der die Sünde gesühnt und damit den Zorn Gottes gestillt hat. Da-

*) Vgl. auch über den Begriff der Sühnung Düsterdieck zu Joh. 2, 2.

her ist es ganz schriftgemäß zu sagen, nicht nur: Gott hat in Christo die Sühnung der menschlichen Sünde beschafft, sondern auch: Christus hat den Zorn Gottes über die Menschheit gesühnt. Vollbracht ist die Sühnung durch das Opfer, den Tod, durch das Blut Christi. Inwiefern durch den Tod? erhellt aus den bereits angeführten Stellen Röm. 3, 24. Kol. 2, 13—15. 1 Ptr. 2, 24 und Hebr. 10, 10. Ueber Röm. 3 s. S. 105; an die Kolosser schreibt der Apostel: „Nachdem er (Gott) uns geschenkt hatte alle Uebertretungen, indem er auslöschte die wider uns lautende Handschrift, welche kraft der Satzungen uns entgegen war und hat sie gänzlich (nicht — aus der Mitte) beseitigt, indem er sie an's Kreuz nagelte" **). Die *παραπτώματα* sind hier nach der Seite gedacht, nach der sie den Menschen den Tod bringen, sie bilden die contrahirte Schuld, die ihnen Gott aus Gnaden erlassen hat. Dieß ist die Thatsache, welche die Kolosser erfahren haben. Wie diese Thatsache von Seiten Gottes bewirkt worden ist, sagen die Worte: *ἐξαλείψας τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον*, was nicht das Mosaische Gesetz, sondern die Schuldschrift, die Schuldverschreibung bedeutet, welche das übertretene Gesetz gegen uns ausgestellt hatte. Diese Schuldverschreibung, oder was sachlich dasselbe, die Schuldverhaftung in der wir Menschen uns Gott gegenüber befinden, hat Gott ausgelöscht und gänzlich beseitigt, und zwar damit, daß er sie an's

**) Der Zusammenhang ist der: Paulus erinnert die Kolosser, daß das ihnen geschenkte neue Leben (v. 13 *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ*) zu seiner Voraussetzung habe einerseits die Vernichtung jenes Schuldbriefs, den die Irrlehrer durch ihre Dogmata zu erneuern im Begriff sind (vgl. v. 20 das *δογματίζεσθαι*), und andrerseits den Triumph Christi über die feindlichen Mächte, unter deren Herrschaft sie vorher standen. — Einen Gegensatz zwischen Juden und Heiden finde ich in der Stelle nicht; das *πάντα τὰ παραπτώματα* v. 13 gilt beiden gleicherweise; also auch das Folgende.

Kreuz annagelte *); d. h. indem er Christum in den Kreuzestod dahingab, an das Kreuz heftete. Es wird also hier Christus mit dem χειρόγραφον identificirt, er selbst wird als die persönliche Schuld betrachtet, seine Kreuzigung als das Mittel ihrer Tilgung, als die Vernichtung der wider uns lautenden Schuldschrift; das aber ist sie deshalb, weil in ihr die Schuldforderung des χειρ. sich vollzog; denn Christus — dieß ergibt die Vergleichung mit 1 Ptr. 2, 24. Gal. 3, 13 — hat die Schuld auf sich genommen und sich dem unterstellt, wozu das χειρόγραφον uns verpflichtete. Die Sühnung geschah also nicht etwa „durch eine Zahlung, die an die Stelle dessen trat, was der Sünder leisten sollte", sondern dadurch, daß in und an Christo geschah, wozu uns die ἀνομία verhaftete. Die ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος Χριστοῦ, in dem oben entwickelten Sinne, verhält sich mithin zum ἱλασμός wie der Modus des Vollzugs zu diesem selbst.

Hingegen der dritte Begriff, die Versöhnung, steht zur Sühnung im Verhältniß der Folge zur Ursache. Die Sühnung stellt das Verhältniß des Sünders zu der von ihm verletzten Rechtsordnung, hier zu dem heiligen Gott wieder her. Und dieß ist die Bedeutung von καταλλαγή Röm. 5, 10. 11. 2 Kor. 5, 18. 19. 20. Kol. 1, 20—22. Eph. 2, 16; sie ist Aufhebung eines bestehenden Zwiespalts, Wandlung der Feindschaft in ein Verhältniß des Friedens, der Friedensgemeinschaft (ποιεῖν εἰρήνην). Ob die Wandlung des Verhältnisses eine gegenseitige sei, liegt

---

*) Nichts anderes ist gemeint; nicht ein Anschlagen behuf des Bekanntmachens. Etwas anders als wir erklärt die Stelle Meyer, der mit Steiger unter χειρ. das Gesetz selbst versteht. Aber dagegen scheint mir das τοῖς δογμ. zu sprechen, was nicht mit χειρ. verbunden werden kann, sondern zum folgenden gehört: τοῖς δογμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, eine grammatisch ganz zulässige Verbindung.

an sich nicht nothwendig im Wort; die Schrift sagt nie, daß Gott mit uns versöhnt worden sei, sondern nur, „daß er in Christo die Welt sich versöhnt habe“ und „daß wir durch Christum mit Gott versöhnt worden sind“ a. a. OO. So sagt sie deshalb, weil die Versöhnung Gottes That ist, und weil sie wesentlich darin bestand, daß er die sündige Menschheit durch Christus in ein neues Verhältniß zu sich gesetzt hat, vermöge dessen er sich ihr wieder mit Wohlgefallen zukehren kann. Allein daraus folgt wieder nicht, daß die Veränderung nur auf Seite der Menschheit vorgegangen sei; denn der aufzuhebende Gegensatz ist ja ein gegenseitiger: auf Seiten des Menschen ἁμαρτία und ἔχθρα, auf Seiten Gottes der Haß wider die Sünde und die ὀργή gegen den Sünder, vgl. Joh. 3, 36. Eph. 2, 3. Röm. 5, 10, insbesondere Eph. 2, 16, wo die ἔχθρα die Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit bedeutet; mithin muß auch die Versöhnung eine gegenseitige sein, wie denn Christus in der That durch sein Blut den künftigen, verdammenden Zorn Gottes von uns abgewendet (Röm. 5, 10. 1 Theß. 1, 10), Gottes Gnade uns wieder zugewendet hat (Röm. 3, 24. 5, 9). Und diese Seite der Versöhnung muß die primäre sein. — Als That Gottes in Christo, ist sie zugleich That des Menschen Christi, „der uns Gotte versöhnet hat“, also That Gottes des Vaters, der den Sohn für uns zum Opfer hingibt Röm. 8, 32, und That des (menschgewordenen) Sohnes, der sich dem Vater für uns zum Opfer dargibt, Galat. 2, 20. Eph. 5, 2. Hebr. 9, 14; in dieser Doppelbeziehung will die Versöhnung gefaßt sein, dann wird auch ihre Wirkung klar. Vollbracht aber hat sie Christus „in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod“ Kol. 1, 20. 22, oder, wie es sonst heißt: „durch sein Blut, durch das Kreuz“, oder wie Eph. 2, 16: ἵνα .. καὶ ἀποκαταλλάξῃ *) τοὺς ἀμφοτέρους (Juden und Heiden) ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ, διὰ

*) ἀποκαταλλάσσειν heißt die Versöhnung ganz, vollständig zu Stande bringen; nicht „wiederherzubringen.“

τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ (σταυρῷ) *). Der Leib des Herrn ist also der Ort, in welchem, das Kreuz die Stätte, an welcher, der Kreuzestod das Medium, wodurch die Versöhnung geschah; inwiefern, lehren uns die Stellen unter 1 und 2; — es wird aber auch hier und zwar in besonders significanter Weise angedeutet. Denn wenn der Apostel sagt, Christus habe in seinem Leibe am Kreuz die Feindschaft getödtet, unter der Feindschaft aber die gegenseitige, zwischen Gott und Menschen, zu verstehen ist, so liegt darin, daß er sie selbst an sich zu erfahren bekam, und zwar, wie Hofmann richtig bemerkt, nach ihren beiden Seiten, sofern es die Sünde der Menschheit war, die ihn an's Kreuz schlug, und Gottes Zorn wider die sündige Menschheit es war, der am Kreuze an dem Erlöser sich vollzog **). An seinem Kreuze treffen also, so zu sagen, die Sünde der Welt und der Zorn Gottes auf einander, und indem er in und an sich beides bis auf's letzte erfährt, tödtet er die ἔχθρα (sein Tod wird ihr Tod) und versöhnt so die Welt (Juden und Heiden) mit Gott. Hier haben wir also wieder denselben Gedanken, wie Galat. 3, 13. 2 Kor. 5, 21, nur in einer andern Form; letztere Aussagen beleuchten den Sinn unserer Stelle, und diese dient jenen zur Ergänzung. — Damit ist nun auch schon die Frage entschieden: Hat diese Versöhnung der Menschheit die Gnade Gottes erst zugewendet, oder ist sie nur Bethätigung eines schon vorhandenen Gnadenverhältnisses? Die Schrift sagt und weiß nur von Ersterem ***); ihr ist die Versöhnung die That,

---

*) Während v. 14 von der gegenseitigen Versöhnung des Judenthums und Heidenthums die Rede war, handelt es sich hier um die Versöhnung beider mit Gott.

**) Schriftbew. 381. Die Anwendung die im Folgenden davon gemacht wird, ist jedoch der unsrigen entgegengesetzt.

***) Vgl. Bd. 1. S. 448 u. 454. Ueber die Schwierigkeit, die sich daraus hinsichtlich des vorchristlichen Verhältnisses Gottes zur Welt ergibt und deren Lösung s. §. 59.

durch welche die Feinschaft zwischen Gott und der Menschheit objectiv aufgehoben und die Menschheit Gegenstand seiner Gnade geworden ist, während sie ihrerseits noch in Feindschaft wider Gott und also auch unter seinem Zorne stand Röm. 5, 10. Erst an die objectiv versöhnte ergeht die Aufforderung durch's Wort: *καταλλάγητε τῷ θεῷ* 2 Kor. 5, 20.

Was ist nun das Resultat des Bisherigen? Zuerst dieses, daß die drei Begriffe: Erlösung, Sühnung und Versöhnung das Ganze der Sache, nur jeder in einer andern Beziehung, bezeichnen, sodann, daß in jedem derselben einzelne oder mehrere Seiten unserer Aussage über die Versöhnung bezeugt sind; in dem Complex derselben aber ist Alles das enthalten, was wir über das Wesen der Versöhnung aufgestellt haben.

3) Die einzelnen Momente unseres §. (satisfactio, expiatio, reconciliatio) liegen implicite schon in den angeführten Schriftzeugnissen; für die Darstellung ihres innern Zusammenhangs, wie durch sie hindurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft sich vollzogen hat (womit der §. beginnt), dafür kann es nur einen allgemeinen Nachweis geben, und auch dieser ist theils in dem Obigen (§. 55. 56), theils in dem Bisherigen schon mitenthalten. Der Begriff der Genugthuung ist nichts Anderes, als die einfache Uebersetzung der Schriftwahrheit, daß in dem Leiden und Sterben des Herrn die richtende Gerechtigkeit Gottes zum Vollzuge gekommen ist — in einen dogmatisch-kirchlichen Ausdruck. Daß er sich nicht in der Bibel findet, wird keine Instanz gegen seine Richtigkeit sein *). Der Gedanke, den wir damit bezeichnen, ist jedenfalls schriftgemäß. Wenn sich ein Haus oder eine Stadt in Israel verunreinigt hat, so weicht der Zorn Gottes nicht eher von ihr, als bis das verletzte Gesetz durch den Vollzug der Strafe zu seinem Recht gekommen ist; ein Bann, der

*) Vgl. die Entgegnung Joh. Gerhard's auf diesen, von den Socinianern zuerst erhobenen, Einwand, L. T. VII, 332.

auf einer Gemeinde liegt, beschließt, wenn auch von einem Einzelnen verursacht, die ganze Gemeinde unter den Fluch; aber durch den Tod des Schuldigen wird er aufgehoben, oder, in einem andern Fall, durch das Gericht an der schuldigen Einzelgemeinde wird er von der ganzen Volksgemeinde abgewendet (vgl. Josua 22, 15—18 mit 4 Mos. 25); da haben wir überall den Gedanken der Satisfaction — die göttliche Gerechtigkeit thut sich in ihrem Selbstvollzuge genug. Derselbe Gedanke liegt ferner allen den Aussagen der Schrift zu Grunde, daß Gott durch das Gericht sich heilige. Nachdem ein Feuer vom Herrn ausgegangen war und Nadab und Abihu, die fremdes Feuer vor dem Herrn gebracht, verzehrte, daß sie starben vor dem Herrn, „da sprach Mose zu Ahron: Das ist es was der Herr gesagt hat: Ich werde geheiligt werden von denen, die zu mir nahen und vor allem Volk verherrlicht" 3 Mos. 10, 1—3. Wenn Er Israel um seiner Sünden willen schlägt, so heißt es Jes. 5, 16: „Und ist hoch Jehova durch's Gericht und Gott der Heilige geheiligt (als heilig bewährt) durch Gerechtigkeit"; wozu Drechsler: Weil sie nicht durch Gerechtigkeit seinen Namen heiligen, so erweist er sich an ihnen als den Heiligen durch's Gericht über sie. Eben so Ezech. 28, 22: „Wenn Jehova das Recht über Sidon ergehen läßt, so heiligt er sich an ihr *); Ezech. 36, 22, wenn er Israel aus der Hand der Völker errettet, an denen es seinen Namen entheiligt hat, so thut er es, um ihn an den Heiden zu heiligen; indem er das Gericht über Gog und Magog zuvor verkündigt spricht er: וְהִתְגַּדִּלְתִּי וְהִתְקַדִּשְׁתִּי **). Die Heiligung seines Namens durch's Gericht ist also nichts anderes als die Genugthuung, die Er seiner eigenen Heiligkeit schafft, er nimmt sie sich, wo sie ihm geweigert wird; sich selbst thut er damit genug.

---

*) נִקְדַּשְׁתִּי בָהּ.

**) Vgl. Hävernick, zu Ezech. c. 36. c. 38, 23.

Eben dieses Gesetz seiner Weltordnung und Weltregierung, das wir hier in großartiger, obwohl noch äußerlicher Weise gewahren, kommt in Christi Leiden und Sterben auf tiefinnerliche und universale Weise zum Vollzug. Und dieses Moment stellen wir voran. Denn daß er die Strafe unserer Sünden, daß er Gottes Zorn trägt und erfährt, dieß ist es, was uns in der Schrift, in der Passionsgeschichte, in den prophetischen und apostolischen Aussagen zunächst entgegentritt (Vgl. S. 69). —

Aber wir bleiben nicht dabei stehen. Denn Christi Leiden und Sterben hat den Zweck, die Strafe von der schuldigen Menschheit abzuwenden, ihre Sünde zu sühnen. Und dieß geschieht keineswegs allein durch das Todesleiden als solches, vielmehr hebt die Schrift ausdrücklich das ethische Moment, die Gesinnung, den Gehorsam, das Thun im Leiden hervor: Hebr. 7, 26. 27, wo die fleckenlose Heiligkeit unseres Hohepriesters als wesentliches Erforderniß für die Sühnkraft seines Selbstopfers betrachtet wird, insbesondere Hebr. 9, 14 und Hebr. 10, 5. 10, wo der freiwillige, gehorsame Vollzug des göttlichen Heilswillens durch den Mittler als der Grund bezeichnet wird, warum sein Opfer das wahre, weltversöhnende ist; dazu kommen die Stellen, die das ganze Werk des Erlösers unter den Gesichtspunkt der Selbsthingabe, des Leidensgehorsams stellen, und eben von daher seine Wirkung ableiten Phil. 2, 6 ff. mit Röm. 5, 16—18. S. 76. Daraus entnehmen wir — nicht daß es kein Strafleiden sei, denn das steht uns fest; wohl aber, daß das Strafleiden an sich noch nicht sühnend sei, was sowohl die biblische Geschichte als das Gesetz mit seinem Fluch, als insbesondre die künftige Verdammniß beweist *), sondern daß es erst dann sühnend wird, wenn es so erlitten wird, wie von Christo geschah: im heiligen, freien Gehorsam, in williger Hingabe u. s. w. Von daher erschließt sich uns die Idee der Sühnung und ihr Verhältniß zu

*) Sartorius, heilige Liebe 2, 45 ff.

der Strafe, eine Idee, die auch schon dem alttestamentlichen Opfer zu Grunde liegt und selbst in allgemein menschlichen Rechtsverhältnissen sich einen Ausdruck gibt.

Zu dem dritten Moment, der reconciliatio, bedarf es nur noch der Bemerkung, daß hier noch Alles fern gehalten werden muß, was der subjectiven Seite derselben, der Aneignung an die Einzelnen durch den Glauben, angehört. Es handelt sich vielmehr um ein rein objectives Verhältniß, welches durch die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit hergestellt worden ist, und daher auch allen Gliedern des Geschlechtes gilt, noch ganz abgesehen davon, wie sie ihrerseits darauf eingehen oder nicht. Auch für den Nichtgläubigen, auch für die Heiden, selbst für die Feinde Gottes ist es vorhanden — der κόσμος ist mit Gott versöhnt: Röm. 5, 10. 1 Joh. 1, 2. 3 *). Und doch ruht auf dieser versöhnten Welt noch der Zorn, und doch wird der Einzelne erst durch die Rechtfertigung persönlich in das Wohlgefallen Gottes aufgenommen! Hiernach muß sich also die Bestimmung jenes Verhältnisses bemessen; sie darf weder so gefaßt werden, daß die Rechtfertigung um ihre Bedeutung kommt, noch auch so, daß sie auch ohne jenes möglich wäre. Die Stelle 2 Kor. 5, 19 im Unterschied von v. 20 bietet den sichersten Anhaltspunkt dafür dar. Die nähere Ausführung im flgd. §.

Der kirchliche Consensus. Die Versöhnungslehre unserer kirchlichen Dogmatik verhält sich zu der der älteren und mittleren Zeit so, daß sie die Elemente derselben in sich aufnimmt, aber sie mit dem großen Grundgedanken der Reformation durchdringt und dadurch vertieft. Das Resultat ist eine Fassung des Dogma, in dem die Theorie Anselm's, ihrer Mängel und Einseitigkeiten entkleidet, selbst erst zu ihrer vollen Wahrheit kommt: die durchgeführte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung durch die Hingabe des Herrn in den Tod. Daß Luther und Melanchthon

*) Vgl. Bd. 1. S. 452. 461.

dieselbe gelehrt und in ihr eine Vermittlung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit erkannt haben, beweisen schon die wenigen oben angeführten Stellen; wir setzen es hier einstweilen als bekannt und anerkannt voraus. An sie, und zwar der Form nach zunächst an Melanchthon schließen sich die a. DD. an. Dazu verhält sich hinwiederum unsere eigene Darstellung so, daß sie, von denselben praktischen Gesichtspunkten wie die Reformatoren ausgehend, die Grundzüge der kirchlichen Genugthuungslehre in sich aufnimmt und dieselben einheitlich zu verarbeiten sucht. Der Unterschied aber ist, daß wir auf den Begriff der Sühnung das Hauptgewicht legen, während es bei ihnen auf dem der Satisfaktion ruht.

Ueber diesen Punkt setzen wir uns hier sogleich mit ihnen auseinander *), weil das zugleich zur Verständigung über unsere eigene Darstellung dienen kann. Wie sehr unsern DD. die Genugthuung der alles beherrschende Begriff ist, ersieht man daraus, daß sie den ganzen ersten Theil des hohepriesterlichen Amtes, die oblatio sacerdotalis, unter diesen Gesichtspunkt stellen: duabus partibus, satisfactione et intercessione officium Christi sacerdotale absolvitur. Ihr Absehen ist dabei vor Allem auf das Erleiden der Strafe gerichtet. Die Strafe der Sünden (maledictio legis) und zwar die ganze Energie derselben, mußte von Christo an unserer Statt erlitten werden, wenn Gott versöhnt werden und die Schuld erlassen sollte. So forderte es die Gerechtigkeit. Compensavit Christus satisfactione sua injuriam illatam, debitum solvit, et Deum ob peccata iratum nobis placavit sive propitium reddidit. So sagen auch wir; aber dennoch ist uns das Strafleiden noch nicht an sich sühnend, sondern es wird dieß erst durch die Art, wie es gelitten wird, und an dieser Bestimmung hängt unsere ganze Auffassung der Versöhnung. Bei unseren DD. nun kann der Schein entstehen, als

---

*) Alles weitere dem geschichtlichen Abschnitte vorbehaltend.

wäre ihnen die perpessio poenarum an sich versöhnend. Dem ist aber in der That nicht so. Denn wie es schon Luther aussprach: „Christus hat nicht aus eigenem Vornehmen, sondern aus Gottes Befehl und Gehorsam sein Opfer gethan, daher auch sein Opfer Gott angenehm und wohlgefällig ist“ *), so sagt auch Melanchthon: in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae, und quia Filius (Dei) et innocens est, ideo haec poena valet pro aliis et ipse paciscitur (versöhnt); Gerhard: Passio Christi nobis non prodesset, nisi esset ipsius Filii Dei voluntarie ac sponte ex summa dilectione nostri et obedientia erga patrem morientis passio; ähnlich Hollaz: in laudem justitiae et misericordiae habe Christus erlitten. Das Moment, auf das es uns ankommt, die Art des Strafleidens, wodurch es erst zum sühnenden wird, fehlt also hier durchaus nicht, es wird auch von den flgd. DD. in so fern geltend gemacht, als sie die Sündlosigkeit und Freiwilligkeit des Leidens Christi als nothwendiges Erforderniß der Sühnung bezeichnen; nur besonders hervorgehoben wird es von ihnen nicht, überhaupt der Begriff der Sühnung in seinem Verhältniß zur Strafe nicht näher entwickelt, während bei uns das ganze Gewicht auf ihm liegt; wie wir überzeugt sind, mit Recht und gemäß der Schrift. Hätte man jenen Gedanken weiter verfolgt, so mußte die sogenannte obedientia activa eine ähnliche Stellung gewinnen, wie es bei Luther und ansatzweise bei Flacius der Fall ist **), d. h. sie mußte mit der passio so zusammengedacht werden, daß beide in ihrer gegenseitigen Bezogenheit das Wesen der Sühnung constituiren. In der That finden wir es auch so bei den Theologen der Reformationszeit, zunächst bei den Schülern Melanchthons, z. B. bei Viktorin

*) Vgl. Oben, S. 76. 77. 80.

**) S. die Belege S. 81. 83.

Striegel *), dann auch bei den strikteren Lutheranern **). Allein indem man die obedientia activa in der Oben S. 80 bezeichneten Weise als impletio legis zu der obedientia passiva als der perpessio poenarum hinzunahm, ergab sich eine andere Verknüpfung beider Momente. Ja Einzelne gingen noch weiter und vertheilten die Wirkungen dergestalt auf beide Seiten, daß sie entweder von dem Strafleiden des Herrn die Sündenvergebung und von seinem Gehorsam die Erwerbung der Gerechtigkeit herleiteten, oder daß sie jenes auf die sündige Vergangenheit, letzte-

*) Tom. I, 333: Scio aliquos disputare de discrimine obedientiae activae et passivae Christi. Activam obedientiam intelligunt de impletione legis, de qua Christus dixit: *non veni solvere legem sed implere;* passivam intelligunt ipsam passionem seu effusionem sanguinis, et non volunt nos justos esse per activam, sed per passivam obedientiam. Nihil opus est hac subtili distinctione; Paulus dicit simpliciter: *per unius obedientiam sumus justi.* Ergo complectitur totam obedientiam Christi, a principio nativitatis usque ad resurrectionem. Quidquid igitur Christus totos annos triginta et circiter a nativitate usque ad resurrectionem fecit et passus est, hoc totum vocatur obedientia Christi; natus est propter nos, baptizatus est propter nos, implevit legem propter nos, denique passus est et resurrexit propter nos. Quorsum igitur attinet ita subtiliter distinguere gradus obedientiae? Simplicissimum est, credere et statuere, quod propter totam obedientiam Christi, sive sit activa sive sit passiva, justi simus coram Deo. Quamquam enim passio et crucifixio et effusio sanguinis est praecipuus gradus illius obedientiae, tamen reliqui gradus nequaquam sunt extenuandi. Sic etiam loquitur Paulus Phil. 2: *Factus est Patri obediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* non excludit reliquam obedientiam ab opere redemtionis, etsi fatetur, passionem esse summum gradum obedientiae.

**) Vgl. m. Bekenntniß von der Vers. S. 67.

ren auf die Zukunft des Menschen bezogen, oder wie Quenstedt: agendo culpam, quam homo injuste faciendo commiserat, expiavit, patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit. Hiernach konnte es scheinen, als ob jedes für sich stellvertretend und sühnend wäre, woraus dann Piscator schloß, daß das eine das andere überflüssig mache, und die Socinianer, daß eines das andere ausschließe; es konnte scheinen, als ob sich die Satisfaktion in das Opfer, welches Christus gebracht, und in den (ethischen) Gehorsam gegen das Gesetz, den er geleistet hat, theile, und so gleichsam aus zwei Stücken zusammensetze. Die Meinung unsrer Theologen, wenigstens der Mehrzahl derselben, war das freilich nicht. Denn gerade die Urheber dieser Lehrweise, Flacius, Menius u. A. erklären sich auf's bestimmteste gegen eine solche Scheidung. Flacius sagt ausdrücklich: Quanquam porro quidam non inepte distinguere videntur, qui dicunt Christum sua passione nos ab aeterna inferni passione liberasse, et sua obedientia pro nobis legem implevisse, atque ita passione remissionem peccatorum, obedientia vero justitiam quandam, perinde scilicet ac si nos ipsi legi integre obedivissemus, nobis acquisivisse: tamen nos, cum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur, cumque obedientia Christi sit quiddam cum passione ejus commixtum, ut jam indicavi, cumque scriptura utrique promiscue justificationem salutemque nostram tribuat, non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totiusque nostrae salutis effectum tribuere *). In ähnlicher Weise sprechen sich

---

*) Refut. Osiandri Bl. 4. Vgl. de just. christ. c. 4, §. 14: Etsi autem rectissime dicitur, legem ac justitiam Dei flagitare a nobis omnibus, tum poenas sufficientissimas pro praeterito tempore neglectaque obedientia, tum et obedientiam in posterum: tamen sicut obedientiam Christi ab ejus poenis

viele luther. Theologen aus und stellen deshalb das ganze Werk der Erlösung bald unter den Gesichtspunkt des leidenden, bald unter den des thuenden Gehorsams, oder fassen beide in eins zusammen, z. B. die Weimar'schen Theologen in ihrem Gutachten gegen Osiander: „Dieses Alles aber hat der Mittler Christus für uns und uns zu gut auf einmal und zugleich miteinander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist... Dieweil er mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater nach Erforderung des Gesetzes bis in den Tod am Kreuz geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: Erstlich, daß er das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllet und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsere Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnet und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat: darum wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unserer Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten." — Eine ganze Reihe von Kirchenordnungen vertritt diese einfache Fassung *).

---

aut passionibus exacte distinguere nequimus, quod et obediendo passus est, et patiendo obedivit, ita etiam (licet haec cogitatio admodum concinna videretur) non possumus dicere, Christum passionem suam tantum pro praeterita singulorum nostrorum inobedientia aut peccatis persolvisse, et obedientiam pro debita a nobis in posterum obedientia: sed necesse est dici, eum utrumque et obedientiam et passionem junctim, tum pro hactenus neglecta, tum et pro futura nostra inobedientia praestitisse.

*) Sie sind mitgetheilt in meinem Bekenntniß v. der Vers. S. 71—77 Es ist da überall der „einige ganze Gehorsam" der Person Christi. Und eben so meint es auch die Concordienformel. Daß der Gegensatz, in den man ihre Lehre darüber mit der älteren zu stellen versucht hat, ein blos fingirter ist, erhellt u. A. aus einer der Grundlagen

Auch noch im folgenden Jahrhundert sagt B. Meißner: exquisite si loqui volumus, nonnisi unam Christi obedientiam vocabimus, quam in vita et morte Deo patri praestitit; selbst Joh. Gerhard, der sonst beides weiter auseinanderzuhalten pflegt, will sie doch Tom. VII, 60 als eine unzertrennliche Einheit gedacht wissen,

---

der Concordienformel, den sechs Predigten Andreä's vom J. 1573, wo es gleich in der ersten heißt: „Der Gehorsam Christi ist sein Gang zum Vater. Es ist aber wohl zu merken, daß der Gehorsam Christi in der Schrift auf mancherlei Weise ausgesprochen wird, welches, da es der christliche Leser nicht wohl wahrnimmt, ihm Gedanken bringen möcht, als ob die Christen vielerlei Gerechtigkeit hätten. Denn etwa wird er verstanden durch das Wort Blut (Röm. 3, 25. 1 Joh. 1, 7), etwa durch das Wort Gang (Joh. 16), etwa durch's Wort Leiden (Phil. 3), etwa durch das Wort Tod und dergleichen, dadurch doch anders nicht gemeint ist, denn der unschuldige Gehorsam, den er dem Vater zu unserer Erlösung und Rechtfertigung geleistet hat." Bestimmter kann die Einheit von obedientia activa und passiva gar nicht ausgesprochen werden. Und daß dieß gerade auch bezüglich der Wirkung gilt, besagt das Folgende mit derselben Bestimmtheit. „Ja, spricht einer, Gott ist nicht allein gnädig, sondern auch gerecht, der will seine Gebote gehalten haben und alle Uebertreter derselben strafen? So antworte du: das hat er gestraft an seinem lieben Sohn, an den ich glaube, wie denn mein christlicher Glaube ausweist, da ich also bekenne: Ich glaube an Jesum Christum u. s. w. . . . . auferstanden. Das Alles ist von unser armen Sünder wegen geschehen und nicht von seinet wegen, der er als der Allerheiligste nicht verschuldet und bedurft hat; der ist uns gegeben, uns geboren, uns gestorben und um unserer Rechtfertigung willen auferstanden, das ist, er hat mit seiner Auffarth gewaltig erwiesen, daß durch sein Gehorsam, Leiden und Sterben alle unsere Sünden vollkommen gebüßt und wir von derselben gerechtfertigt worden ist." Hieraus widerlegt sich von selbst, was Hofmann, Schutzschriften 2, 86 ff. sagt, um einen Gegensatz zwischen der Concf. und der älteren Lehrweise nachzuweisen.

ja sogar Quenstedt, der in der Entgegensetzung am weitesten geht, hält doch dem Einwand Piscators entgegen: passio Christi et ejusdem impletio legis non sunt duae distinctae species obedientiae, quarum una absque altera vel perfectionem suam obtinere, vel justificare possint, sed sunt unius obedientiae distinctae partes simul, coeuntes ad constituendum unum integrum, quod cum omissione unius partis perfectionem suam simul amittit. Calov endlich stellt den „ganzen und einigen Gehorsam Christi" unter den Gesichtspunkt der oblatio sacerdotalis. Wir werden also die Scheidung zwischen obedientia activa und passiva mehr der Lehrweise jener Zeit, als der Absicht ihrer Vertreter zu imputiren haben; aber der Schein einer falschen Trennung ist doch vorhanden, und dagegen möchte ich das Dogma um so mehr verwahren, als man neuerdings darin einen Widerspruch zwischen einer früheren und späteren Lehre in unserer Kirche hat finden wollen, an den wenigstens jene DD. nicht dachten. Der Schein wird aber dadurch überwunden, daß man beide Momente in der Weise, wie wir es thun, auf einander bezieht; und von da aus kommt auch erst der Unterschied von S t r a f l e i d e n und S ü h n u n g zu seinem entsprechenden Ausdruck *). Stahl (Fundamente einer christl. Philosophie S. 176) hat ganz das Rechte getroffen, wenn er sagt: „Die Einheit von thätigem und leidendem Gehorsam Christi besteht in noch etwas anderem als darin, daß in jedem Momente sowohl Thun als Leiden vorhanden ist, sie besteht vielmehr darin, daß der Begriff der Sühne Thun und Leiden organisch als aufeinander bezügliche in bestimmtem Verhältniß enthält. Das Thun als Gesetzeserfüllung, als Leben der Liebe und Heiligkeit, ist die Vorbedingung, das erste Glied im Werke der Sühne, denn nur der Reine kann sühnen;

---

*) So auch jetzt Philippi zu Röm. 5, 18, Comment. S. 195, während er in seiner frühern Schrift: Vom thätigen Gehorsam Christi, beides nebeneinander stellte.

das Thun als Hingabe in den Tod ist aber die sühnende That selbst, und das Leiden ist in der Sühne ein Gegenstand des Thuns, ist das, worin die Sühne liegt." So ist es. Nicht hat die Gesetzeserfüllung an sich und nicht hat das Leiden an sich, als Strafvollziehung, sühnende Kraft; es ist wohl genugthuend, aber noch nicht sühnend; die Sühnung beruht auf der specifischen artikulirten Verbindung von Thun und Leiden (Opfer). — Mit Recht unterscheidet Stahl eben daselbst Strafe und Sühne: „Zwar ist das Leiden, das der Sühnende übernimmt, zweifellos ein Leiden für die Schuld und für den Schuldigen, ein Strafleiden (Jes. 53), allein nicht blos enthält die Sühne wesentliche und untrennbar zu ihr gehörige Züge, die der Strafe fremd, ja entgegengesetzt sind, sondern, was das Entscheidende ist, die der Gerechtigkeit genugthuende Kraft der Sühne liegt nicht wie bei der Strafe in dem Leiden als solchem, sondern gerade im Opfer." Aber schon in dieser negativen Entgegensetzung können wir ihm nicht mehr beistimmen, und noch weniger, wenn es hernach von der Sühnung heißt: „sie sei eher der Strafe entgegengesetzt als identisch mit ihr", oder von Christus: „er sei in seinem Leiden nicht Gegenstand einer göttlichen Strafvollziehung geworden, sondern (nur) Subject einer Sühnevollziehung geblieben." Denn damit werden beide in einen unstatthaften Gegensatz gestellt, während sie vielmehr eine unzertrennliche Einheit bilden. Denn so wenig die Strafe sühnend ist, abgesehen von dem willigen Gehorsam des Leidenden, so wenig der Gehorsam, abgesehen von dem Strafleiden; zieht man dieses von jenem ab, so verliert auch er seine sühnende Bedeutung. Gerade deshalb ist die von Christo vollbrachte Sühnung die wahre, weil er das Vollmaß des göttlichen Gerichtes in dem vollkommensten Gehorsam erlitten hat*). Uebrigens scheint mir Stahl selbst das Strafleiden,

---

*) Gegen Hofmann, der Strafe und Sühne als zwei einander ausschließende Gegensätze betrachtet.

und zwar im tief-ethischen Sinn gefaßt, als wesentliches Moment der Sühnung anzuerkennen, wenn er von Christus sagt: „er habe das absolute Leiden übernommen, nicht blos den Tod im Allgemeinen, sondern alles Leiden, in das sittlich eingewilligt werden kann, das ist das intensiv unendliche zeitliche Leiden: Angst, Schmerz, Schmach, Tod und selbst Gottverlassenheit in der höchsten Stufe, ohne Abhärtung dagegen mit der vollsten Empfindung derselben. Es gibt kein denkbares Leiden darüber als blos die ewige Gottverlassenheit."

Ein weiterer Punkt, über den sich unsere Darstellung mit der ältern auseinanderzusetzen hat, ist die Bestimmung der Wirkung (effectus) des Leidens und Sterbens unseres Herrn. Die a. DD. bezeichnen sie auf mannigfaltige Weise; am besten Gerhard und Quenstedt: peccata nostra expiavit et Deum nobis propitium reddidit; propitiatione per sanguinem Christi facta, Deus nobis reconciliatus est; oder auch so: ablatio irae et amissae gratiae instauratio. Dieß ist ihnen die Frucht der satisfactio in der unmittelbaren Beziehung auf Gott, und davon unterscheiden sie dann das, was Christus uns damit ausgewirkt hat, als das meritum: Illa compensat injuriam Deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis plenissime liberat, hoc restituit nos in statum benevolentiae divinae, gratiam remissionis peccatorum, justificationem et vitam aeternam peccatoribus acquirit. Illa se habet ut causa, hoc est effectus. Auch diese Unterscheidung ist ganz richtig, sie bedarf jedoch noch zu ihrer Ergänzung der nähern Bestimmung, daß das, was durch Christum Allen erworben ist, erst dem Einzelnen zugeeignet werden müsse, soll es ihm persönlich zu Gute kommen. Und schon diese nothwendige Ergänzung tritt bei den DD. nicht bestimmt genug hervor; erst später macht sie sich energisch geltend: da heißt es dann: probe distinguendum inter acquisi-

tionem et adplicationem salutis*). Aber wenn es sich um die Durchführung handelt, da zeigt sich eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit. Denn während es einerseits heißt, daß Christus den Zorn Gottes über die Menschheit aufgehoben habe, wird andrerseits gelehrt, daß erst die Rechtfertigung demselben entnehme; während es einerseits heißt: Christus pro omnium et singulorum peccatis plenissime satisfecit und während der Effekt dieser Satisfaktion dahin bestimmt wird: hominis peccatoris cum Deo reconciliatio et amicitiae pristinae inter partes dissidentes redintegratio, wird doch wieder der Rechtfertigung die Versöhnung und die Versetzung des Sünders in den Stand der Gnade vorbehalten, ohne daß das Verhältniß dieser Aussagen zu einander zur Klarheit kommt. Dieses Schwanken geht durch die ganze Dogmatik hindurch**). Die Unterscheidung zwischen Erwerbung und Applikation des Heils reicht nicht zur Vermittlung aus. Denn darin liegt immer schon mit eine Beziehung auf das subjective Verhalten des Einzelnen, welches durch dessen Freiheit bedingt ist. Aber was abgesehen davon durch Christi Tod für Alle gewonnen ist, inwiefern durch ihn das Verhältniß Gottes zur gesammten Menschheit wiederhergestellt, näher, inwiefern sein Zorn über sie aufgehoben ist und doch auch noch auf dem Einzelnen ruht — diese Frage bleibt noch immer unbeantwortet. Hier findet sich also eine Lücke in der ältern Dogmatik. Das Verhältniß zwischen objectiver und subjectiver Seite ist nicht genau genug bestimmt. Wir werden die Antwort, die unser §. darauf gibt, in den flgd. §§. näher zu entwickeln haben.

Man könnte sich versucht fühlen diese Schwierigkeit durch

---

*) J. Gerhard hat sie VII, 31 nur kurz berührt. Erst sein Herausgeber bringt sie gegen die Socinianer nach 335. doch hat auch hier schon Flacius das Rechte.

**) Es findet sich auch bei Buddeus.

die Formel lösen zu wollen: „die Menschheit sei in Christo mit Gott versöhnt"; allein diese Formel ist zu vieldeutig, als daß sie dazu dienen sollte. Denn dieses ἐν Χριστῷ kann entweder wie Eph. 1, 4 aussagen, daß der ewige Heilsrathschluß Gottes in Christo gefaßt ist, oder wie 2 Kor. 5, 19, daß Gott das in Christo und durch ihn die Versöhnung bewirkende Prinzip war; und in diesem Sinne haben wir es oben gebraucht, aber so gefaßt trägt es für die vorliegende Frage nichts aus. Es kann aber auch unsere Zugehörigkeit zu Christus ausdrücken, in dem Sinn, daß wir in Christo seiend, d. h. als solche, die durch den Glauben in Christo sind, mit Gott versöhnt sind, dann schließt es die subjective Seite des Verhältnisses mit ein, und auch so dient es uns hier nicht, wo wir nach der Beziehung der Versöhnung auf Alle, auch auf diejenigen, die ihrerseits nicht in Christo sind, fragen. Es bedarf dann zu seiner Ergänzung erst des durch: weil wir διὰ Χριστοῦ mit Gott versöhnt sind, ist die Versöhnung in ihm für uns vorhanden und wir werden dadurch, daß wir (mittelst des Glaubens) in ihm sind, ihrer theilhaftig. Röm. 5, 9. 10 mit Kol. 1, 14. — Man hat aber dieses in Christo neuerdings noch in einem andern Sinn gefaßt und es zum Ausdruck einer eigenthümlichen Fassung des ganzen Versöhnungswerkes gemacht. Und dies führt uns auf die Theorie Hofmanns.

Es war gewiß ein Fehlgriff, wenn sie Waizsäcker *) mit der von Nitzsch zusammenstellte, eher dürfte sie sich mit der von Hasenkamp und Menken berühren, und zwar nicht blos darin, daß sie die Versöhnung lediglich aus der Liebe herleitet, sondern insbesondere hinsichtlich des Opferbegriffs **). Was das Erstere betrifft, so erklärt sich Menken auf das allerstärkste gegen jede

*) Jahrb. für deutsche Theol. 3. Bd. 1. Hft.

**) Ich benütze für die Darstellung Menken's: Anleitung zum Unterricht in der heil. Schrift, und dessen Abhandlungen über die eherne Schlange (beides im 1. Theil seiner gesammelten Werke); vorzugsweise die Homilien über Cap. 9 u. 10 des Hebrbfs. 1831.

Einmischung des göttlichen Zorns in das Werk der Erlösung; er will überhaupt weder von einem Zorne Gottes über die Menschheit, noch überhaupt von einer göttlichen Strafgerechtigkeit etwas wissen, vielmehr sei eben dieß die Herrlichkeit der Liebe Gottes, daß er ohne Strafe zu fordern und zu üben, das sündige Menschengeschlecht vom Tod und von der Sünde durch Anstalten seiner Heiligkeit *) und Weisheit erlöst habe. Was das andere betrifft, so ist nach ihm die Idee des Sündopfers nicht die der stellvertretenden Genugthuung, „das Opfer hat gar nichts zu thun mit Gedanken der Rache und Strafe", seine Idee ist vielmehr die, „daß die Sünde selbst geopfert, d. h. vernichtet werden soll." Die Sünde war zum Fluch und zum Opfer bestimmt, dem Tode, der Vernichtung geweiht. Diese göttliche Idee hat sich in Christo erfüllt. Indem das Wort unser Fleisch, d. h. die leiblich-menschliche Natur wie sie nach dem Fall und in Folge desselben ist, annahm, nahm es eben damit die ihr eignende „Sterblichkeit und Sündlichkeit" an; nicht die Sünde als wirkliche, aktuelle, aber doch als Zustand der Versuchbarkeit und als die Wurzel der bösen Lust, als eine der Natur angeerbte, von dem Fleische unzertrennliche Bestimmtheit. Denn Sündlichkeit und Sterblichkeit gehören zu dem Wesen der irdischen und natürlichen Menschheit, zu dem Eigenthümlichen der Adamsfamilie. Ein Unsündlicher und Unsterblicher ist kein natürlicher und wahrer Adamssohn **). Mit der Menschwerdung eignete sich also Jesus unsere Natur, näher unsere leibliche Natur in dieser Bestimmheit als die sündliche und sterbliche an. Dieß findet Menken schon in Joh. 1, 14, insbes. in Röm. 8, 3 „Gestalt des sündigen Fleisches", in Kol. 1, 22 „Leib des Fleisches", „was beinahe so viel besagt, als Leib

---

*) Die Heiligkeit ist nach Menken „die Demuth Gottes und die Selbsterniedrigung Gottes in Liebe"; Anleitung §. 9.

**) Ganz so bezeichnet Menken a. a. O. §. 7 das allgemein erbliche Verderben: Sündlichkeit und Sterblichkeit.

der Sünde." Aber, fährt er fort, diese Sündlichkeit sei nie in Jesu persönliches Wollen eingedrungen, insofern habe er von keiner Sünde gewußt, ja er sei nicht einmal (von Innen heraus) versucht worden von der Sünde, vielmehr hat er dieselbe vom ersten Beginn seines Lebens an so überwunden, verläugnet und gekreuzigt, daß sie nie in ihm zur Sünde werden konnte, bis er sie endlich in seinem Tode vernichtet hat. Diese fortwährende Aufopferung der Sünde vollzog er als der andere Adam auf dem Wege des Glaubens ohne alle besondere Hilfe von Gott, lediglich in Kraft des ewigen (heiligen) Geistes, unter den heißesten Kämpfen mit den Versuchungen der Welt und den allermächtigsten Reizungen zur Sünde, insbesondre auch im Kampf mit der Hölle und mit dem Teufel; „denn er konnte die Menschheit nicht erlösen, ohne die Hölle ganz überwunden zu haben, der Satan sollte an ihm das Höchste beweisen, was satanische List und Bosheit vermag und Jesus dagegen das vollkommenste Wohlverhalten beweisen, was ein vernünftiges Wesen in Demuth vor Gott und in Liebe zu den Menschen beweisen kann; es sollte nichts geben, wovon der Satan jemals hätte sagen können, wenn Jesus noch dieses gelitten hätte, so wäre er gefallen wie Adam" — auf diesem Wege also „hat er die Sündlichkeit in sich aufgeopfert", insbesondere in seinem Leiden und Sterben dieselbe völlig vernichtet und so die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht, „die sündliche Menschennatur in seiner Person Gott und Engeln und Teufeln unsündlich dargestellt, wie er sie hernach, als er in die Himmel einging auch unsterblich dargestellt hat" *). Es ist dieß ein Prozeß, der schon mit der Menschwerdung begann, „da er starb, that er nicht viel mehr als da er geboren wurde, da er in den Tod hinein kam, da er den Leib des Todes und des Fleisches anzog", der Tod ist nur das Ende des mit der Fleischwerdung gesetzten Anfangs, und so ist Chri-

*) Homil. VI, Anleit. 183.

stus in seinem Tode das wahre Opfer, und dieses Opfer ist die Versöhnung. Auch dafür beruft sich Menken wieder auf Röm. 8, 3, besonders aber auf Hebr. 9, 26: „Einmal ist Christus erschienen, um durch sein eigen Opfer nicht Strafen der Sünde zu erdulden, sondern die Sünde aufzuheben, die Sünde der menschlichen Natur in seiner Person zu vernichten; die menschliche Natur also in seiner Person (sonst sagt M. gewöhnlich in seinem menschlichen Leibe) ohne Sünde darzustellen und alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Das letztere Moment, das er in dem Brandopfer vorgebildet findet, hebt Menken zuweilen noch neben dem ersteren hervor: „Nur wenn der Erlöser auch das Opfer der Gerechtigkeit, die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens brachte, war sein Opfer das wahre"; der Sache nach fällt bei ihm beides in Eins zusammen, obwohl dem innern Verhältniß nach das Brandopfer nachfolgt; denn erst mußte der Mittler sich selbst vollkommen Gott geopfert haben durch den ewigen Geist, bevor er (eben dadurch) die vollkommene Gerechtigkeit verwirklichte*). Beides faßt dann die Hauptstelle so zusammen: „Wie hat Jesus die Schuld der Menschheit bezahlt, die menschliche Natur versöhnt und Gott angenehm gemacht? Dadurch, daß Er in der Gestalt und Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches in die Welt kommend, in einem Leibe des Fleisches in dieser Welt lebend, nicht nur sich selbst vor aller wirklichen Sünde bewahrt und rein erhalten, sondern die Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches seiner menschlichen Natur aufgehoben, vernichtet, die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht, und als ein Mensch, der sündigen, leiden, sterben konnte, unter den schrecklichsten Umständen, unter den heißesten Anfechtungen und Prüfungen, ohne besondere Hilfe von Gott, vielmehr im allerheißesten Kampfe von Gott verlassen, eine Gerechtigkeit, ein Wohlverhalten, eine Göttlichkeit der Anschauung und des Wesens bewiesen hat, die vor Gott würdig erfunden wurde, aufzuwiegen

---

*) Homil. X, S. 168. XI, 196.

und zu vergüten die menschliche Sünde, überhaupt die Ungerechtigkeit, die Schlechtigkeit, das Ungöttliche der menschlichen Natur — und dem Menschengeschlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünde, Mittheilung des göttlichen Geistes, Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes zu erwerben" *). Fragen wir nun, worin diese so vollbrachte Versöhnung besteht, so gibt darauf Menken keine klare Auskunft; zunächst antwortet er negativ: „Nicht Gott ist mit den Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt", denn es handelt sich hier nicht um eine Anstalt des Zorns, sondern der Liebe; ferner: „nicht ist das was die Versöhnung bewirkt hat eine von dem Unschuldigen für die Schuldigen erduldete Strafe", sondern „das Versöhnende, das Bezahlende ist eine von einem Menschen für die Menschen geleistete Gerechtigkeit in völligster Erfüllung alles Willens Gottes **), oder eben jene wahrhaftige Vernichtung der Sünde in der Person Christi"; es fehlt also Menken der Begriff der Sühnung (auch das Wort) völlig, es ist ihm überhaupt, wie er sagt, nicht so sehr um die Schuld — denn diese ist das Geringere — als um die Sünde selbst zu thun; und so bleibt darin für die Versöhnung (im objectiven Sinn) nichts übrig, als was er selbst sagt: „Christus hat den Zweck erreicht, um den es zu thun war: Er ist uns Allen der geworden, an den wir uns der ewigen Seligkeit wegen halten können, ohne daß es desfalls je einer neuen Anstalt der Versöhnung und Herrlichmachung bedürfen wird" ***). „Das Wort, womit er seinen Kampf vollendete und sich als Sieger fühlte: Vollendet! bezog sich zunächst auf ihn selbst und seine eigene Verklärung als Menschensohn, war überhaupt der erste, nächste und höchste Zweck seines menschlichen Da-

*) Eherne Schlange, 397; vgl. Anleitung 193.

**) Eherne Schlange, 399; Anl. 192.

***) Homil. XI, 196.

seins. Als der vollendete Menschensohn kann er dann auch der Versöhner seiner Brüder werden" *). Durch den Anschluß an ihn erlangen sie die Vergebung, Versöhnung und Heiligung. Weiter entwickelt Menken seine Ansicht nicht; aber der Gedanke ist nun auch völlig klar; es erklärt sich warum er den Uebergang von der Versöhnung zu dem von der Heilsaneignung mit den Worten macht: „Jesus Christus hat durch sein Leiden und seine Auferstehung das Recht und die Macht erhalten, in seinem Namen Sinnesänderung und Vergebung der Sünden allen Nationen predigen zu lassen" **); — die Versöhnung besteht aber nur darin, daß in Christo eine sündlose, heilige Menschennatur hergestellt und damit — darauf scheinen wenigstens einige Stellen hinzudeuten, — die Menschheit dem Teufel gegenüber gerechtfertigt zu Ehren gebracht wurde ***).

Ihr volles Verständniß erhält indessen diese Theorie erst durch die beiden Voraussetzungen, auf denen sie ruht; die eine ist, daß die natürliche Sündlichkeit der adamitischen Menschheit nicht sowohl verdammliche Schuld, als vielmehr, weil von den Einzelnen nicht selbst verursacht, nur ein „Uebel, ein Leiden, ja ein Unrechtleiden ist" †), die andern, daß eben deshalb von vornherein nicht der Zorn, sondern das Mitleid der Liebe auf ihr ruht, weshalb auch alle sogen. Strafen von Anfang an nur den Zweck der Besserung und Heilsveranstaltung haben — die ganze Geschichte Gottes mit Israel ein großes Werk des Heils, das auf die Aufopferung der Sünde in der Person des

---

*) Eherne Schl. 402.

**) Anleitung, 209. Homil.

***) Zu Matth. 4: „Die Prüfung Christi leistet Gotte in Betreff unsrer gegen den Satan eine Satisfaktion." So meint es wohl auch Osiander: zum Andenken Menkens, in der Tübinger Zeitschrift, Jahrg. 1832.

†) Anleitung 75.

zweiten Adams hinzielte *). Von da wendet sich dann Menken der kirchlichen Versöhnungslehre zu, die er, dieselbe gründlich mißdeutend und mißverstehend, auf's tiefste herabsetzt, — sie sei ein Gedichte der Menschen, eine Erfindung der symbolischen Bücher, sie wisse nur von einem Zorn Gottes, nichts von seiner Liebe **).

Es fällt auf den ersten Blick in die Augen, daß sich mit dieser Menken'schen Theorie die von Hofmann vielfach berührt. Auch er nennt die in der Kirche hergebrachte Lehre ein „selbstgeschaffenes Mysterium", auch er verwirft die Grundbegriffe derselben: Strafleiden, stellvertretende Genugthuung, Imputation, auch er hat für sein System ähnliche Voraussetzungen, er läßt die Versöhnung in dem Vollzug des mit der Menschwerdung gesetzten Verhältnisses aufgehen, er legt dasselbe Gewicht auf die Leiblichkeit Christi und auf die Selbstbewährung des Mittlers, er spricht fast mit denselben Worten über dessen Verh. zum Satan, er theilt den Grundgedanken von der Herstellung einer sündlosen Menschheit in Christo. Denn Hofmann faßt selbst seine Lehre der kirchlichen gegenüber in den Satz: „Nicht sowohl durch Christus, als in Christo ist die Sühnung und Versöhnung geschehen; in seiner Person ist ein neues Verhältniß der Menschheit zu Gott wiederhergestellt", und zwar durch einen mit der Menschwerdung beginnenden Vorgang zwischen Gott dem Vater und dem Menschen Jesus, einen Vorgang, welcher Selbstbewährung des Mittlers wider das Aeußerste, was Sünde und Satan wider ihn vermochten, ist und zum Resultate hat: „daß das

*) Homil. X, Anl. 73 ff.

**) Noch weiter geht darin Hasenkamp, der die orthodoxe Lehre von der stellvertretenden Genugthuung „eine Erneueruug heidnischer Vorstellungen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein Meisterstück des Vaters der Lüge" meint. Vgl. Evang. Kirchenzeitung Jahrg. 1837. Nr. 15 u. 16, wo auch der Zusammenhang der Hasenk. Polemik mit dem Socinianism. und mit Dippel nachgewiesen ist.

menschliche Wesen in der Person Christi geheiligt und verklärt ist." Eben darin besteht das Objective der Sache, noch ganz abgesehen von ihrer Wirkung auf die Einzelnen, es besteht wesentich darin, daß die Menschheit in Christo, — d. h. zunächst der Mensch Jesus, das menschliche Wesen in seiner Person aus einem mit der Menschwerdung gesetzten Verhältniß des Gegensatzes in ein Verhältniß zu Gott hergestellt worden ist, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt war. So augenfällig ist die Verwandtschaft der Theorie Hofmanns mit der von Menken; es ließen sich aus letzterer eine ganze Reihe von Sätzen anführen, die ihr auf's Wort entsprechen.

Dennoch will auch der Unterschied beider nicht verkannt sein; er liegt nicht nur darin, daß Hofmann ein durchgeführtes, gegliedertes und geschlossenes System hat, während Menken nur Fragmente darbietet; es sind auch die einzelnen Hauptsätze auf beiden Seiten verschieden modifizirt. Denn schon die Voraussetzungen sind in sofern bei Hofmann anders bestimmt, als er „die adamitische Menschheit als die sündige unter dem göttlichen Zorn stehen läßt" nur freilich nicht unter dem schlechthin verdammenden, sondern unter einem Zorn, der von der Liebe umschlossen ist, und der zwar den Sünder dem Tode überliefert, „aber nicht, damit er darin bleibe, sondern um ihn daraus zu erlösen" — und dieß habe seinen Grund in dem Unterschied der adamitischen Sünde von der satanischen, „denn die satanische Sünde ist Verneinung des göttlichen Willens schlechthin, weil er der göttliche ist, die menschliche aber widergöttliches Begehren eines vermeinten Guts" *). Sodann

---

*) Schutzschr. 2, 98. 3, 14. Wenn mit diesem Satz verneint werden soll, daß die menschliche (adamitische) Sünde an sich eine unendliche Schuld begründet, dann würde ich darin den tiefsten Dissensus zwischen Hofmanns Theorie und der kirchlichen Lehre und die

verneint Hofmann die „Sündlichkeit" der menschlichen Natur Christi; „seine menschliche Natur trug ohne Sünde die Folgen der Sünde an sich"; in dieser seiner sündlosen Menschennatur, das ist das Dritte, unterstellte sich der Sohn, indem er Mensch wurde, jenem götlichen Zorn, der auf der Menschheit ruht *), so aber, daß er ihn in seinen Folgen, d. h. als Uebel erfuhr, und diese Erfahrung bestand wesentlich darin, daß alles Arge, was „als Folge und Strafe" der Sünde auf der Menschheit lag und in ihr waltete: der gottfeindliche Haß der Welt, der Tod, in dem vorhin bezeichneten Sinne, die Versuchung und die Macht des Argen über ihn hereinbrach und sich an ihm erschöpfte; ohne daß er selbst persönlich Object des Zorns gewesen wäre. Und dieses Widerfahrniß war in sofern ein gött-

---

Wurzel aller einzelnen Differenzen erblicken müssen. Soll er nicht so verstanden werden, dann darf aber auch der durch die menschliche Sünde verwirkte Zorn Gottes nicht, wie es hier geschieht, als ein Liebeszorn gefaßt werden, sondern er muß der schlechthin verdammende sein, — und wenn er gleichwohl sich an der Menschheit noch nicht als solcher vollzieht, so kann der Grund davon nur liegen in der Versöhnung durch Christum, nicht in dem Verhältniß der menschlichen Sünde zu Gott, im Unterschied von der satanischen. Es ist der Grundgedanke der ganzen kirchlichen Anschauung, was Luther in den gewaltigen Worten ausspricht: „Darum ist fürwahr die Sünde also groß, wie groß der ist, der durch die Sünde beleidiget wird. Denselben aber mögen Himmel und Erde nicht fassen. Derhalben nennt wohl Moses (Ps. 90) die Sünde ein verborgen Ding, deß Größe kein Gemüthe fassen kann. Denn gleichwie Gottes Zorn, gleichwie der Tod, so ist auch die Sünde ein unbegreiflich Infinitum" (W. V, 1138).

*) Nach den neueren Darstellungen der Lehre; denn in der älteren ist es wenigstens nicht klar ausgesprochen.

liches Verhängniß, als es überhaupt in dem Heilswillen Gottes beabsichtigt war, Zulassung aber in sofern, als es nur Vollzug des mit der Menschwerdung schon gesetzten Verhältnisses war. Viertens, diesem Widerfahrniß, das zu seiner andern Seite den sich durch alle jene Anfechtungen hindurch bewährenden Gehorsam des Mittlers hatte, sucht Hofmann zugleich eine sühnende Bedeutung abzugewinnen, weil sich eben darin, daß Christus auf dem bezeichneten Leidens- und Berufswege vollendet wurde, die göttliche Heiligkeit nicht minder erzeigt habe, als wenn sie die Strafe der Sünden an dem Erlöser vollzogen hätte. Christi Leidensgehorsam ist die Sühnung der Sünde, nicht weil sich in ihm ein Strafleiden vollzieht, sondern weil er, gethan und bewährt in einem allen Folgen der Sünde preisgegebenen Leben, eine, der göttlichen Heiligkeit entsprechende und die Sünde gutmachende Leistung war. Mit dem Schlußsatz: daß das Ergebniß dieses ganzen Vorgangs die vollendete gottmenschliche Gerechtigkeit des Mittlers ist, sind wir wieder bei Menken angelangt, von dessen Theorie sich also die Hofmann'sche allerdings durch einige Modifikationen unterscheidet *).

Wie sie sich nach ihren einzelnen Momenten explizirt, dürfen

---

*) Doch sind diese Unterschiede mehr formell; denn auch Menken versteht unter der „Sündlichkeit" der menschlichen Natur Christi nicht „Sündhaftigkeit", und läßt Jesum sachlich dasselbe erfahren, was Hofmann: die in der Menschheit waltende Straffolge der Sünde. Nur braucht dafür M. nicht den Ausdruck Zorn. Und in der That läßt sich wenigstens der gottfeindliche Haß der Welt nicht unter den Begriff des göttlichen Zornes fassen, denn sonst wäre ja das Böse selbst göttliche Wirkung. Dagegen der Tod ist allerdings an sich Zorngericht, aber doch nur für den, der ihn als Sünder und als Strafe für die Sünde leidet. Läßt man daher die Imputation unsere Sünde an Christum, wie Hofmann thut, nicht gelten, dann gleicht die Stellung Jesu in seinem Leiden vielmehr der eines Märtyrers, als eines unter dem Zorne Stehenden;

wir hier übergehen, weil sie von ihrem Urheber selbst ganz neuerdings vollständig dargelegt worden ist *). Ihr Verhältniß zur kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung bezeichnet Hofmann selbst mit den Worten: „Zwischen ihr und der meinigen bleibt der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller der Leiden geworden ist, welche derselbe in Folge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten" **). Die Differenz liegt jedoch tiefer, sie liegt eben in dem, ihm und Menken gemeinsamen Hauptpunkt, in dem Gedanken „einer Wiederherstellung der Gemeinschaft in der Person Christi", statt durch die mittlerische Thätigkeit der Person Christi. Dieser Gedanke aber scheint mir höchst bedenklich. Es liegt ihm die Voraussetzung zu Grunde, daß das Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott von vorn herein noch mit einem Mangel oder doch mit einer gewissen Unangemessenheit behaftet war, die erst aufgehoben werden mußte. Diese Unangemessenheit wird von Hofmann zwar nicht, wie von Menken als Sündlichkeit der menschlichen Natur Christi bestimmt, „weder Sünde" noch „sündiges Verhalten" darf von der menschl. Natur Christi

---

man müßte denn annehmen, daß seine menschliche Natur, vermöge ihrer Beschaffenheit, Object des göttlichen Zorns gewesen sei.

*) S. Schutzschriften Stück 2 u. bes. Stück 3; und mein Bekennt. v. d. Vers. S. 92 ff.

**) Schutzschr. St. 2. S. 103.

ausgesagt werden, dennoch aber beschränkt sich jene Unangemessenheit nicht blos auf die Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, „es war noch nicht die vollendete Liebesgemeinschaft mit Gott, in der Jesus zu Gott stand", es war eine „noch durch die Sünde bedingte Gemeinschaft mit dem Vater", es war eine gewisse Betheiligung an der Gottentfremdung und Sündhaftigkeit unserer Natur *). Deshalb scheint auch Jesus dem Zorne Gottes (freilich in dem oben bezeichneten abgeschwächten Sinne) nicht sowohl vermöge der Zurechnung unserer Sünde an ihn **), sondern vermöge dieser Beschaffenheit seiner Natur, die er mit uns theilte, unterstellt gewesen zu sein. Verhält sich's so, dann wird die Versöhnung zunächst darin bestanden haben, daß die Menschheit in ihm, d. h. seine Menschennatur, des göttlichen Zorns, dem sie unterstellt war, entledigt und zwar eben dadurch entledigt wurde, daß Er selbst, der Heiland, jene ihm noch inhärirende, von der vollen Gottesgemeinschaft ihn scheidende Unangemessenheit, oder wie wir sie sonst nennen wollen, auf dem Wege eines Heiligungsprozesses völlig in sich abgethan und überwunden hätte. So würde der dunkle Ausdruck „Wiederherstellung eines neuen Verhältnisses in der Person Christi", völlig erklärbar; aber von einem Tragen unserer Schuld und Sünde, von einer Versöhnung der Welt könnte dann nur noch in einem sehr uneigentlichen Sinne die Rede sein: sondern in Ihm selbst ist es mit der Menschheit zur Umkehr gekommen aus dem Alten zum Neuen, in Ihm hat das Alte seinen Abschluß genommen und der neue Anfang begonnen, in Ihm selbst hat sich die menschliche Natur, seine menschliche Na-

---

*) Vgl. auch Schriftbew. II, 35. 40.

**) Denn eine solche lehnt Hofmann ab. Dagegen scheint bei ihm diese Art der Theilnahme Jesu an der menschlichen Sünde an die Stelle dessen zu treten, was der kirchl. Dogmatik die Imputation ist. —

tur hat sich aus einem Stande adamitischer Unangemessenheit zu Gott, durch den siegreichen Kampf mit allen Mächten des Argen hindurch- und emporgerungen zu jener vollendeten Gerechtigkeit, in der sie Gotte völlig gerecht geworden ist. So ist der vollkommene Mensch geworden, dessen Verhältniß zu Gott „nicht mehr durch die Sünde bedingt", der neue Mensch, auf welchem eben deshalb nicht mehr der Zorn, sondern nur die Liebe des Vaters ganz und völlig ruht. Für das Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Geschlechte als solchem hat dieses Ergebniß zunächst nichts ausgetragen, die Sünde der Welt ist damit nicht gesühnt, sondern zwischen Gott dem Vater und dem menschgewordenen Sohne ist es zum rechten Verhältniß gekommen. Aber an diesem, in ihm, dem Einen, hergestellten Verhältniß, an diesem, in ihm gewonnenen Ergebniß, nehmen dann Alle Theil, die sich durch Wirkung seines Geistes (sei es in der Gegenwart oder in der Zukunft) an ihn anschließen, für sie ist geschehen, was von Christo gethan und gelitten worden ist; ihnen (denen die in Christo sind oder sein werden) gehört es zu. Und eben das ist die mit Christo und in Christo mit Gott geeinte Menschheit, auf welcher nun das Wohlgefallen des Vaters ruht: von dem Sohne geht es auf sie über.

Ist dieß der Kern der Lehre, dann beantwortet sich von ihr aus die obige Frage ganz einfach dahin: die Menschheit ist sofern und so weit sie in Christo ist, mit Gott versöhnt, nicht die Welt mit Gott, noch Gott mit der Welt; die neue Menschheit in Christo war das Resultat des großen Vorgangs zwischen Vater und Sohn, nicht die Herstellung eines Gnadenverhältnisses Gottes zur Welt — so würde die Antwort lauten; aber diese Antwort wäre zugleich eine Verneinung der rein objectiven und universalen Wirkung des Todes Christ, und die ganze Theorie ein novum, das außerhalb des Zusammenhangs der schriftmäßig kirchlichen Anschauung steht; von da aus würde ich dann auch begreifen, warum sie jeden Gedanken an ein stellvertretendes Strafleiden ablehnt, warum sie

keiner der göttlichen Gerechtigkeit genugthuenden Sühnung der Menschheitssünde durch Christi Blut und Tod bedarf und von keiner Vermittlung zwischen der Strafgerechtigkeit und Liebe Gottes weiß. Habe ich ihren Sinn nicht getroffen, dann bleibt sie mir zunächst ein Räthsel, wird sich aber jedenfalls noch eine andere Darstellung geben müssen, um sich von der Menken'schen und deren Verhältniß zur kirchlichen zu unterscheiden.

Um so mehr beharre ich ihr gegenüber auf dem Satz, daß die Welt durch Christus d. h. durch das stellvertretende Leiden und Sterben Christi mit Gott versöhnt, und darum die Versöhnung in ihm für alle Einzelnen vorhanden ist; das Letztere ist vollkommen richtig, es bildet die Voraussetzung für die gesammte heilszueignende Thätigkeit des verherrlichten Mittlers, aber es hat selbst erst jenes „durch" zu seinem Grunde; nur weil das Heil durch ihn uns erworben worden ist, ist es in ihm für uns da. So gering den Worten nach der Unterschied zu sein scheint, so tiefgreifend ist er der Sache nach. Unser Satz ist vielleicht schwieriger, aber er wahrt die von der Schrift bezeugte Thatsache: *ὅτι ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, und sichert allein dem erschrockenen Gewissen, das nach Sühnung und Bezahlung der Schuld schreit, den rechten Trost.

§. 58.

Dieselbe That, welche die Versöhnung gestiftet hat, ist ihrer Wirkung nach zugleich Erlösung von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels, so jedoch, daß die Erlösung von dieser dreifachen Folge des Abfalls die Aufhebung der Schuld zur Voraussetzung hat und sich nur mittelst ihrer vollzieht — und auch dieß zunächst objectiv, sofern erst die Versöhnung die Verhaftung unter diese Gewalten löst; dann aber auch subjectiv, sofern ihre Ueberwindung von Seiten des Menschen durch die Aneignung der Versöhnung im Glauben bedingt ist.

Was nämlich die **Sünde** betrifft, so ist dieselbe durch die Versöhnung nicht sofort in jeder Hinsicht aufgehoben, sondern zunächst nur als verdammende Schuld, wie sie denn als Zustand auch dem Versöhnten noch fortwährend anhaftet. Aber ihre Macht über die Menschheit ist durch die Versöhnung gebrochen. Diese Macht beruht auf dem unheilvollen Band zwischen dem Zorn und der Sünde. Der Zorn Gottes hält den Menschen, indem unter der Schuldverhaftung, zugleich unter der Sünde selbst fest (§. 50). Vermöge dieses bindenden Zusammenhangs wird die Sünde selbst zur Strafe, zum Element, in dem sich der Zorn Gottes vollzieht. Der Zorn Gottes nimmt sie in seinen Dienst, der Fluch, der auf ihr liegt, macht sie nicht nur zum härtesten Bann, sondern steigert sie noch bis zur höchsten Energie; und dieß gilt in sofern sogar von dem göttlichen Gesetz, als es in seiner Wirkung auf den unversöhnten Menschen zur Macht der Sünde wird. Es potenzirt die Gottentfremdung, es treibt den Sünder geradezu in den Tod. Indem aber der Zorn Gottes durch das Blut Christi gesühnt und die Menschheit der Schuldverhaftung entnommen wurde, löste sich jenes Band zunächst auf der objectiven Seite; die Gewalt der Sünde ward gebrochen, das Gefängniß geöffnet — der Zorn Gottes hält den Menschen nicht mehr darin fest: er kann nun frei ausgehen; die That der Versöhnung hat das Band zerrissen. Und eben damit ist die Möglichkeit auch der subjektiven Lösung desselben gegeben. Die Vergebung der Sünde, in der die Versöhnung subjectiv wird, reinigt das Gewissen von der Sünde und der Prozeß der Buße, in welchem die wiederhergestellte Liebesgemeinschaft mit Gott sich dem Einzelnen vermittelt, ist zugleich der Prozeß der Ueberwindung der Sünde; der Tod Christi, im Glauben angeeignet, tödtet sie.

Dasselbe gilt von dem **Tode**, der zwar als **leibliches** Sterben auch noch fortwährt, aber seinem innersten Wesen nach, als die vom Leben, von Gott scheidende Macht durch

die Versöhnung aufgehoben ist; denn der Zorn Gottes ist die Energie auch des Todes, daher die Sühnung durch das Blut Christi auch der Sieg über den Tod. In dem großen Kampfe, den der Mittler mit ihm bestand, hat er ihm die Macht genommen, und der Rückwirkung dieses Sieges dankt es die alte Menschheit, daß der Tod für sie noch nicht das Ende ihrer Geschichte und ihres Verhältnisses zu Gott war *). In der Vergebung der Sünde aber kommt dieser sein Sieg auf die einzelnen Erlösten herüber. Der leibliche Tod hört für sie auf ein verdammendes Gottesgericht zu sein, er verliert seinen Stachel, der in der Sünde liegt; ihr Personleben wird seiner Macht völlig entnommen, während er allerdings noch in ihrem Naturleben, in ihrem Fleische, wohnt. Allein auch nach dieser Seite ist seine schlüßliche Ueberwindung bereits in Christi Tod (und Auferstehung) potenziell begriffen, und kommt zu seiner Zeit an den Erlösten zum Vollzug.

Was den Satan betrifft, so ist seine Stellung zur Menschheit, die sich von ihm in seine Gemeinschaft hat hineinziehen lassen, eine zwiefache, die des Herrschers und des Verklägers. Für das Eine bietet ihm ihre Sünde, für das Andere ihre Schuld die Handhabe. Beides ist ihm von Gott zugelassen zur Strafe für die Menschheit. Und von Beiden hat uns Christus erlöst: von der Anklage des Argen durch die Sühnung, von der Herrschaft desselben durch die Ueberwindung der Sünde, also eben dadurch, wodurch er uns auch versöhnt hat: durch seinen Leidensgehorsam. Die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi, deckt gegen jede Anklage des Argen. Dabei währt allerdings sein versuchlicher Einfluß selbst auf die Erlösten noch immer fort; allein die successive Ueberwindung der Sünde in der Kraft des Todes Christi involvirt auch schon die successive Ueberwindung des Argen. Und in diesem erfolg-

---

*) Vgl. Bd. 2.

reichen Kampfe (der Gemeinde) setzt sich Christi Sieg und Gericht über seinen Widersacher fort, bis er schlüßlich dem Abgrund übergeben wird.

Wie also Christi Leidensgehorsam ein Kampf mit allen diesen Mächten gewesen ist, so war er zugleich die Ueberwindung derselben; er hat die Menschheit von ihnen erlöst. Aber diese Erlösung fällt nicht nur der Sache nach mit der Versöhnung zusammen, sondern hat dieselbe, innerlich angesehen, zur Voraussetzung; wie sie denn auch auf der subjectiven Seite nur sehr allmählich in dem Menschen zu Stande kommt, während ihm die Vergebung, sobald er sie im Glauben ergreift, ganz und mit einem male zu Theil wird.

Zum Beweis aus der Schrift bedarf es hier nur einer kurzen Andeutung, da die nähere Begründung in den zweiten Abschnitt fällt.

Ueber die Erlösung von der Sünde als Zustand, Macht, Knechtschaft heißt es Tit. 2, 14 Christus hat uns losgekauft *ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, und 1 Pet. 1, 18. 19 *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς*, wo die Erwähnung des Lösegelds (*τιμ. αἵματι* u. s. w.) deutlich darauf hinweist, daß zugleich an die Befreiung aus der Schuldverhaftung zu denken ist. Der zu Grunde liegende Gedanke wird also sein: ihr seid erlöst vom sündlichen Verhalten mittelst der Loskaufung von der Schuld der Sünde durch das Blut Christi *). Und diese Stelle ist um so bedeutsamer, als sie eine Mahnung zur wachsenden Heiligung, also zu immer vollständigerer Ueberwindung des sündigen Verhaltens enthält; Letzteres hat an jener objectiven Befreiung seinen Möglichkeitsgrund. Vgl. Hebr. 9, 14: Das Blut Christi reinigt die Gewissen von den todten Werken, wozu Delitzsch bemerkt: „Der Verf. springt nicht von der Idee der Sühne zu der der

*) Schmid bibl. Th. 2. 180.

Erneuerung über, sondern Rechtfertigung und Heiligung liegen ihm in καθαρίζειν in einander." Das Ziel dieser rechtfertigenden und heiligenden Wirkung des Blutes Christi ist dann die neue Selbstbethätigung: εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Das bezeichnet 2 Pet. 2, 24 als worauf es mit dem Opfer Christi abgesehen ist: ἵνα ταῖς ἁμαρτ. ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Denselben Gedanken, nur in einer andern Form, enthält die Lehre Pauli vom Gesetz und dessen Aufhebung Röm. 4, 15. 7, 1—7 mit 6, 14: Das Gesetz herrscht über den Menschen und diese Herrschaft hält ihn nicht nur unter der Sünde fest, sondern steigert sie noch 5, 28; aber am Kreuze Christi ist die Schuldschrift des übertretenen Gesetzes getilgt (Kol. 2, 14); durch die Gemeinschaft an dem Tode Christi ist der Gläubige dem Gesetze gestorben, indem er aber von der Verhaftung unter das Gesetz loskommt, kommt er eben damit von der Sünde los. Daher der Trost: „die Sünde wird nicht über euch Herr werden — denn ihr stehet nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade." Vgl. d. flgd. §.

Die Erlösung vom Tode läßt sich vollständig erst im Zusammenhang mit der Auferstehung des Herrn erklären; wie eng sie mit seiner ganzen Bethätigung im Fleische und insbesondere mit seinem Versöhnungstode zusammenhängt, besagt 2 Tim. 1, 10. Röm. 5, 17 u. 21. 1 Kor. 5, 55—57. Zu der ersten Stelle bemerkt Wiesinger sehr gut, daß hier der Tod weder als der geistliche, noch als der leibliche für sich, sondern als die Macht gemeint ist, welcher der ganze Mensch nach Leib und Seele in Folge der Sünde anheimgefallen ist und die den leiblichen Tod zum Vorläufer des ewigen Todes macht — die Verneinung der ζωή und ἀφθαρσία — die objective Aufhebung dieser Macht preißt der Apostel *); in wiefern sie durch Christi Erscheinung

---

*) Die Worte „durch das Evangelium" sehen nicht auf καταργ. τ. θ. zurück. — Vgl. auch Bd. 1, 293.

aufgehoben wurde, sagt er nicht, aber die andern Stellen, insbesondere Hebr. 2, 14 u. 15., weisen auf den Tod; eine Stelle, die uns sogleich auf

den Teufel führt *). Er heißt ὁ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, nicht als ob Leben und Tod der Menschen in seiner Hand stünde (beides steht in Gottes Hand, Hiob 14, 5. Ps. 90, 3), sondern weil er ihnen mittelst der Sünde den Tod gebracht hat und im Tode eine Macht über sie ausübt — dadurch nämlich, daß er Schrecken des Todes wirkt und die gottlos Verstorbenen in sein Reich dahinnimmt. Diesen Gewaltigen, sagt der Apostel, hat Christus durch seinen Tod entmächtigt und so (consecutiv v. 15) diejenigen befreit, die aus Furcht des Todes das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten waren. Demnach wird die Entmächtigung des Teufels darin bestanden haben, daß ihm die Möglichkeit dieser Machtwirkung entzogen wurde, und zwar durch den Tod Christi deshalb, weil derselbe die Todesschuld aufhebt und daher auch, wo er im Glauben angeeignet wird, die Todesfurcht wegnimmt. — Eine andere Seite hebt Joh. 12, 31 vgl. mit v. 32 hervor: der Hingang Jesu zum Vater durch Tod und Auferstehung hindurch ist der Moment, von welchem an der Fürst dieser Welt aus seinem Herrschaftsgebiete hinausgeworfen wird; aber diese Ueberwindung hat schon mit der prophetischen Thätigkeit Christi, insbesondere mit seinen Wundern begonnen Luc. 11, 20—22 und setzt sich hernach in seiner Gemeinde fort Eph. 6, 10 ff. 1 Pet. 5, 8. 9. — Den dritten Punkt bezeichnet Offb. 12, 10: Am Schluß des letzten großen Kampfes freuen sich die Vollendeten im Himmel, „daß der Verkläger ihrer Brüder auf Erden verworfen ist, der sie Tag und Nacht vor Gott verklagt — sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut", während nach Röm. 8, 34 auch jetzt schon die an Christum Glaubenden nichts mehr vor Gott verklagen kann. Es wird sich also auch

*) Bd. 1. 294.

hier ähnlich, wie mit seiner Herrschaft verhalten, aber es liegt ein noch nicht gelöstes Mysterium dahinter.

Alle diese Momente haben den kirchlichen Consensus für sich, und zwar so, daß anfangs das zweite derselben, die Ueberwindung des Teufels, an der Spitze der übrigen stand. Wie Luther ihr gegenseitiges Verhältniß faßt, haben wir S. 14 gesehen. Die Hauptsache ist ihm immer die Vernichtung der Sünde und des Todes durch Christi Tod, d. h. die Vergebung. „Die Sünde ist wohl da, aber sie ist vergeben. Gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist eine Schlange, aber doch ohne Gift, also die Sünde, so wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist; gleichwie der Tod, der die Christen würget, ein Tod ist, aber doch ein überwundener Tod." Bd. 5, 251. Beides führt dann Luther darauf zurück, „daß Christus all unsere Sünden auf sich nimmt und für uns stirbt." Er übersieht jedoch die Mittelglieder (Auferstehung, heil. Geist, Taufe), nicht; z. B. Bd. 4, 7 u. 27: „Bezahlt hat Christus für der ganzen Welt Sünde. Durch seine Auffahrt hat er sie gefangen genommen. Solche Gewalt und Macht aber, die Christus über die Sünde hat, schenkt er denen, die an ihn glauben, daß sie nun auch Herr sein sollen über die Sünde, da sie zuvor der Sünde Knechte gewesen sind. Die Sünde soll sie nicht können wie zuvor treiben, Unrecht zu thun wider Gott, oder zu verzweifeln... Die Sünde ist zwar noch nicht gar todt und begraben, aber doch hat sie Christus gebunden mit Stricken und Ketten, daß sie den Gläubigen nicht mehr Schaden zufügen kann, sie nicht mehr treiben zu Ungehorsam wider Gott noch sie schrecken. Und ob sie schon solches thut, dennoch haben die Gläubigen so viel Hilfe und Trost, daß sie vor der Sünde wohl mögen bleiben. Dieses Gefängniß der Sünde bleibet bis an den jüngsten Tag, daß die Sünde, ob sie schon nicht ganz und gar todt ist, dennoch nicht herrschen kann über die Gläubigen, die unter Christo sind. Aber

am jüngsten Tage wird auch der Sünden der Kopf abgeschlagen, daß sie ganz und gar todt sein wird." Vgl. W. V. (zu Micha 7, 19.) „Der Prophet fasset hier zweierlei Wohlthat zusammen: Vergebung der Sünde und den heiligen Geist. Denn erstlich ist die Sünde also zu Boden getreten und gedämpft worden, daß sie uns nicht kann anklagen noch verdammen; denn durch Christum unsern Herrn ist sie gebüßt und vergeben. Darnach wird auch den Gläubigen gegeben der heilige Geist, auf daß sie recht über die Sünde herrschen, das ist, daß sie ihr widerstreben, sie tödten und sich zu einem rechtschaffenen und willigen Gehorsam auferwecken." — In der Ueberwindung der Sünde ist Luther'n auch schon die des Todes und der Hölle miteinbegriffen: „das Alles ist in Christi Tod und Auferstehung verschlungen." In diesem Zusammenhang commentirt er den ganzen 118. Psalm; besonders herrlich v. 18: der Herr züchtiget mich wohl, aber er übergibt mich dem Tode nicht. „Der Teufel kann einem Herzen den Tod gewaltig fürbilden, nicht schlecht wie ein Mensch thut, (sondern) wie ein schrecklich, greulich, ewig Ding der Tod sei, und Gottes Zorn dabei treiben und mit gewaltigen Gedanken in's Herz drücken und stoßen, daß es unerträglich und unleidlich ist. Hier liegt's denn wahrlich an einem guten Ausleger, der den Teufel mit diesem Vers überschreien und überwinden möge und sagen: dennoch ist's nicht Tod noch Zorn, dennoch ist's gnädige Züchtigung und väterliche Strafe, dennoch weiß ich, daß er mich dem Tode nicht übergibt; und will's dennoch nicht glauben, daß es Zorn sei, und wenn's alle Teufel in der Hölle sagten . . und wenn's Gott selber sagte, wollt ich doch glauben, er versuche mich wie Abraham und stelle sich so zornig und wäre doch nicht Ernst; denn er widerruft sein Wort nicht. Es soll heißen: Er züchtigt mich also, aber er will mich nicht tödten; da bleibe ich bei und laß mir's nicht nehmen, noch anders deuten, dollmetschen noch auslegen" Bd. 41, 68. Das Nähere darüber, so wie über den Teufel, unten.

Auch d. DD. zählen die Wirkungen der Versöhnung so: reconciliatio — a captivitate diaboli, a peccato, tam quoad reatum tam quoad servitutem ejus et quoad inhaerentiam liberatio.

§. 59.

Fassen wir nun rückblickend das Bisherige zusammen, um es bis dahin fortzuführen, wo die objective Seite der Versöhnung in die subjective übergeht.

Durch das stellvertretende Opfer Christi ist der göttlichen Strafgerechtigkeit genuggethan, die menschliche Sünde gesühnt, Gott mit der Menschheit versöhnt, die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel prinzipiell gesetzt.

Die Versöhnung hat ihr Prinzip an der Liebe Gottes zur Menschheit, sie ist That und Vollzug dieser Liebe. Aber sie vollzieht sich so, daß sie sich mit der Forderung der Heiligkeit und Gerechtigkeit vermittelt, um zur vollen Verwirklichung ihrer selbst zu gelangen. So ist sie der Selbstvollzug der innern Einheit der göttlichen Liebe und Heiligkeit zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit. Als geschichtlicher Vorgang zugleich eine innergöttliche That, als innergöttliche eine ewig von Gott gewollte, seiner Anschauung ewig gegenwärtige That.

In wie fern hat nun diese That das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt, und was ist der Welt durch sie ausgewirkt?

Nicht hat sich der Zorn Gottes über die Sünde überhaupt und über die einzelnen, in ihr lebenden Menschen aufgehoben — denn wer nicht an Christum glaubt, auf dem bleibt der Zorn; nicht hat sich die innere Stellung der einzelnen Menschen zu Gott geändert — denn wir sind Gotte versöhnt, da wir noch Feinde waren; die thatsächliche Entfremdung der Welt von Gott ist zunächst nach wie vor dieselbe. Aber geändert

hat sich zunächst das Verhältniß Gottes zur Menschheit. Denn Gott hat es sich durch die Versöhnung ermöglicht, die Menschheit trotz dem, daß sie die sündige ist, zu lieben und zum Gegenstand seiner Gnadenerweisung zu machen. Sein Zorn über die Sünde ist nun für ihn kein Hinderniß mehr, sich ihr liebend zuzuwenden und ihre Zurückführung zu sich zu bewirken; ohne sich selbst etwas zu vergeben, kann er Sünde vergeben und die Sünder zu Gnaden annehmen. Dieses Verhältniß Gottes zur Menschheit hat nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkt begonnen; weil er ihre Versöhnung mit sich in Christo ewig zuvor versehen hat, ist sie von Anfang an, auch als die sündige, Gegenstand seines Gnadenwillens. Damit aber ist eo ipso auch das Verhältniß der Menschheit zu Gott insofern ein anderes geworden, als ihr damit die reale Möglichkeit, d. h. die Macht und das Recht geworden ist, nun auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden. Die Macht: denn der Zorn Gottes hält sie nicht mehr unter der Schuldverhaftung fest, weil die Sünde durch Christi Blut gesühnt ist, das Recht: denn das stellvertretende Thun und Leiden des Mittlers gibt ihren Gliedern ein Anrecht an die durch ihn für sie erworbene Gnade und an die durch ihn für sie verwirklichte Gerechtigkeit. Die Menschheit kann, darf und soll wieder zurückkehren in die Friedens= und Liebesgemeinschaft mit Gott. Dieses Verhältniß besteht kraft der vollbrachten Versöhnung für die ganze Menschheit, noch abgesehen von ihrem subjectiven Verhalten. Es ist der ewige Gnadenbund in dem Blute Christi.

Aber das veränderte Verhältniß Gottes zur Menschheit begründet auch ein entsprechendes Verhalten Gottes gegen sie. Sein durch die Versöhnung verwirklichter Gnadenwille wird zur wirklichen Gnadenerweisung an ihr. Und diese Gnadenerweisung bethätigt sich — weil die Versöhnung für die göttliche Anschauung ewig gegenwärtig ist — durch die

ganze Weltzeit hindurch, rückwärts und vorwärts, obwohl auf unterschiedliche Weise. Rückwärts darin, daß Gott die alte Welt, ungeachtet ihrer Entfremdung von sich mit Geduld und Verschonung trägt, um sie für die künftige Versöhnung zu erhalten (Suspension des verwirkten Todes), und daß er den auf ihr ruhenden Zorn in den Dienst der Gnade nimmt, um die Menschheit für die Versöhnung zu erziehen (Suspension der *ὀργὴ μέλλουσα*). Hierin liegt also der Grund der göttlichen Welterhaltung und der Grund der göttlichen Selbstbezeugung in Zorn und Gnade an der vorchristlichen Welt seit dem Eintritt der Sünde und ohnerachtet derselben. Dieses zwiefache Verhalten Gottes, das uns früher als ein Räthsel erschien (§. 30, p. 372), beruht lediglich darauf, daß er in Christo der versöhnte ist, enthält aber auch keinen Widerspruch gegen unsere obige Aussage, daß durch die Versöhnung sein Zorn aufgehoben sei, §. 56; denn aufgehoben ist er als die die Menschheit von dem Leben scheidende Macht, als „die schlechthinige Negation des Sünders", hier aber ist der Zorn Mittel für die Gnade, von ihr durchdrungen und getragen. Und eben dieß dankt die Menschheit jener ewig von Gott gewollten Thatsache, in der sich seine Liebe mit seiner Gerechtigkeit vermittelt. Es ist die Rückwirkung der Sühnung auf die Vergangenheit. — Mit ihrem geschichtlichen Vollzug aber beginnt eine neue Heils- und Gnadenordnung. Denn nun wird der in Christo verwirklichte Gnadenwille Gottes, der bisher wie ein stilles Mysterium über der Menschheit schwebte und nur erst in den vorbildlichen Heilsanstalten des A. Test.'s seinen Schatten auf Israel warf, offenbar; er tritt aus seiner jenseitigen Verborgenheit hervor. Eben damit aber tritt er aus dem engen Kreis des Volkes, in dem er sich bisher manifestirte, heraus in den weiten Kreis der Völkerwelt; die nationale Schranke, die das Gesetz um ihn gezogen hatte, fällt, der relative Particularismus des alten Bundes wird zum weltumfassenden Uni-

versalismus, und die Verheißung des Heils wird zur Predigt von der vollbrachten Versöhnung, zum Evangelium von der Gnade Gottes in Christo. Und dieses Evangelium selbst, — wie viel reicher und erfüllter ist es, als die alttestamentliche Heilsverkündigung! Es ist der ganze, volle in Christo verwirklichte Heilsbestand, es ist die von Christo erworbene und in ihm für Alle vorhandene gottmenschliche Gerechtigkeit, welche, in wirksame (geisterfüllte) Gnadenmittel gekleidet, der Menschheit entgegentritt, um sich ihren einzelnen Gliedern mitzutheilen und aus ihnen das Reich der neuen Menschheit zu bilden, auf welcher nicht mehr der Zorn, sondern die volle Liebe Gottes ruht.

Dieses durch die Versöhnung ermöglichte und begründete Verhalten Gottes gegen die Menschheit ermöglicht nun aber auch ein neues Verhalten der Menschheit gegen ihn. Denn das Zeugniß (des Geistes Christi) *) von der Versöhnung weckt, indem es an den Menschen herantritt, das schlummernde Gewissen und tröstet das erwachte mit göttlicher Kraft. Es ist eine laute, thatsächliche Predigt beider, des Gerichts und der Gnade — der leidende und sterbende Christus ein Bild, an dem wie der Todesernst der Sünde und der Feuereifer des Zorns, so die barmherzige Liebe Gottes in hellen Zügen zu lesen ist; es überführt den, der es aufnimmt, seiner Todesschuld und läßt ihn in dem Gekreuzigten das Gericht über die eigene Sünde schauen; denn, wie Luther sagt, „an diesem blutigen Bilde sollen wir den Zorn Gottes erkennen, darein wir mit unsern Sünden gefallen, welcher so groß ist, daß ihn keine Kreatur hat mögen ertragen, noch Versöhnung erlangen, denn allein der Sohn Gottes durch sein Opfer und Sterben“; aber — und hiemit kommen wir auf den Anfang unserer Darlegung zurück — aber es zeigt dem Sünder zugleich, wie den tiefsten Be-

*) Vgl. die flgd. Abschn.

dürfnissen des Schuldbewußtseins durch die stellvertretende Leistung des Mittlers vollkommen genügt, dem unabweisbaren Verlangen des Gewissens nach einer Sühnung durch die große That der Weltversöhnung wirklich entsprochen ist. „Denn — um abermal mit Luther zu reden, es ist dieß das allerlieblichste Trostbild, daran auch die Engel im Himmel ihre Lust haben, nämlich daß Christus nach seinem rechten Conterfei und Ebenbild ja kein Moses, sondern ein solcher Mittler ist, der sich selbst gegeben hat nicht für unsere Verdienste, Heiligkeit und gutes Leben, sondern für unsere Sünde und uns arme Sünder dadurch mit Gott versöhnet, Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben erworben hat." So nimmt es dem Menschen das Hinderniß hinweg, welches ihm (subjectiv) die Rückkehr zu Gott verwehrt, so befreit es ihn aus dem unheilvollen Zwiespalt, von dem er außerdem nicht loskommen kann, und ermuthigt, ja zieht und drängt ihn, sich der Gnade Gottes in Christo zuzuwenden und sie im Glauben zu ergreifen, wodurch sie ihm zum persönlichen Besitze wird (Rechtfertigung) *). In diesem innern Vorgang kommt das Leiden und Sterben des Herrn auch auf den Einzelnen herüber, er gelangt (in der Buße und im Glauben) zur Gemeinschaft des Todes aber auch der Auferstehung Christi; denn eben hier liegen zugleich die Wurzeln des neuen Lebens, des Liebeslebens mit Gott in Christo, welches die Sünde allmählich überwindet und in siegreichem Kampfe mit dem Tod und dem Teufel steht (Heiligung). — So erwirkt die Gnadenerweisung des versöhnten Gottes ein entsprechendes Verhalten des Menschen und macht es dem Einzelnen möglich, aus der Gemeinschaft der alten adamitischen, dem Zorn und dem Tode verfallenen Menschheit heraus in die Gemeinschaft Christi und damit in die, durch Ihn wiederherge-

*) In wiefern auch dieses selbstthätige Ergreifen des Heils von der Gnade gewirkt ist, wird sich später zeigen.

stellte Gemeinschaft mit Gott einzutreten, in die neue Menschheit sich einpflanzen zu lassen, welche Eine Person mit Christo ist (Kirche), und welche in Ihm die Bürgschaft der künftigen Verherrlichung hat.

So lange die erlöste Menschheit auf dem Weg nach diesem Ziele begriffen ist, währt die Zeit der Gnade. Die ganze Weltzeit ist eine Gnadenzeit, und erst am Ende bricht der Zorn, dessen Suspension die Erlösung bewirkt hat, in seiner ganzen, schrecklichen Energie hervor und überliefert diejenigen rettungslos dem Verderben, welche die Gnade Christi beharrlich abgewiesen und verschmäht haben.

Dieß Alles konnte hier nur angedeutet und zwar nur sehr mangelhaft angedeutet werden, denn es vermittelt sich durch die Fortwirkung des zu Gott erhöheten Mittlers: aber erkennen läßt sich doch daraus die centrale Bedeutung und die unendliche Tragweite der einmaligen Versöhnung. Es zeigt sich, daß sie, indem sie objectiv das Verhältniß Gottes zur sündigen Menschheit wiederherstellt, damit zugleich die (subjective) Wiederherstellung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott ermöglicht hat; sie erweist sich als die wunderbare That göttlicher Liebe und Heiligkeit, welche eben damit, daß sie in Christo die Schuld der Welt genugthuend sühnt, zugleich die Besiegung der widergöttlichen Mächte der Sünde, des Todes und des Teufels, die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft mit Gott, ja die allseitige Vollendung des ewigen Schöpfungswillens über die Menschheit potentiell bewirkt.

Und nicht blos über die Menschheit: die Harmonie des ganzen Universum, die durch den Fall des Menschen gestört worden ist, die ursprüngliche Einheit der Geisterwelt mit der Menschenwelt wird durch Christi Tod restaurirt; indem er sein Blut am Kreuz vergießt, versöhnt er Alles, was im Himmel und auf Erden ist.

Obwohl scheinbar der kleinste und engste Punkt, ist also die Versöhnung doch der Alles tragende und bedingende Centralpunkt, wie auf der Linie der Heilsgeschichte so in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Christen, eine That, deren Wirkung wie in das Herz Gottes so in das Herz des Menschen dringt und Frieden zwischen Himmel und Erde stiftet.

Mit diesen Andeutungen sind wir jedoch bereits weit über den Kreis unserer nächsten Aufgabe hinausgeschritten, wir werden wieder zurückkehren müssen, um die subjective Seite der Heilsvermittlung näher zu betrachten.

Schriftbeweis. Die alle Zeiten überragende Bedeutung der Versöhnung für Gott ist schon darin ausgesprochen, daß sie der Menschheit gilt §. 57, näher Hebr. 9, 12 *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑρόμενος*, ihre rückwirkende Kraft Röm. 3, 25. 26. Hebr. 9, 15; der innere Grund davon 1 Pet. 1, 20. Eph. 1, 3 ff. Vgl. Bd. 1, 455. 463. Bd. 2, 305. — Den Complex aller ihrer Wirkungen finde ich in solchen Stellen wie Kol. 2, 11. 12. 2 Kor. 5, 17. Röm. 6, 3 ff. Eph. 2, 4—6. „Wir sind in Christo mitgestorben, mitbegraben, mitauferstanden, mitverherrlicht", wo das, was sich faktisch allmählich und nicht ohne Vermittlung des Geistes Christi vollzieht, schon in der Einen Thatsache, in der es gründet, geschaut, Ursache und Wirkung, potentia und actus in Eins zusammengefaßt wird. —

Was den kirchlichen Consensus betrifft, so haben wir schon Bd. 1 bemerkt, daß man in der Kirche von jeher die Gnade Gottes, so weit sie sich über die Menschheit erstreckt, rückwärts und vorwärts durch Christum vermittelt weiß. Ich füge der Wichtigkeit dieser Anschauung wegen noch einige Stellen aus Luther hinzu; zunächst für die Beziehung der Versöhnung auf die Vergangenheit. Er sagt zu Ps. 51, 7: „Solch Abwaschen der Sünde war ihnen (den Vätern des A. Test.'s) nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern in dem gebenedeieten Samen, auf welchen die Gläubigen

warteten, verheißen und zugesagt. Denn es ist einerlei Vergebung der Sünden zu allen Zeiten gewesen: Christus ist gestern und heute und derselbe in alle Ewigkrit. Derhalben sind sie durch den Glauben an den zukünftigen Christus selig geworden, wir aber erlangen Vergebung der Sünden und ewiges Leben durch den Glauben an den Herrn Christum, der uns schon gegeben, für uns gestorben und nun in seiner Herrlichkeit sitzt"... „Darum so einer fragen wollte, wie David um solche Besprengung des Blutes Christi bitten könne, weil sie noch nicht geschehen? Darauf kann man leichtlich antworten: daß diese Besprengung, nämlich die Besprengung des Blutes Christi, allezeit in der Welt gewesen, durch welche die Gläubigen von ihren Sünden sind gereinigt, daß allein der Unterschied an der Zeit sei, daß sie auf die künftige Erlösung gehofft und sich ihrer getröstet haben, wir aber die, so bereits geschehen und vollbracht, im Glauben empfahen"... „Durch solchen Glauben sind die Heiligen im A. Test. selig geworden, wie wir denn auch durch solchen Glauben selig werden, wiewohl wir es viel besser denn sie gehabt, daß wir das Alles am Tage und hellem Licht haben und vollbracht sehen, hören es nicht allein im Worte, sondern empfahen es auch in den Sakramenten, beides der Taufe und des Herrn Nachtmahl", W. V. VII. 817. Man vergleiche ferner Luther's Predigt über Joh. 1, 18: „Es ist nicht genug an der Gnade, die Gott hat. Was hülfe es mir, so mir Gott günstig wäre und Niemand wüßte es, denn die Engel im Himmel. Qui in sinu patris est, der hat es verdolmetscht, da es hervortritt, prediget, hilft jedermann, wie Jes. 60. Da erfahren wir, daß uns Gott gnädig ist, Gnade um Gnade gibt. Das ist nun das gewisse Zeichen, das uns versichert, daß Gott uns gnädig sei um des lieben Sohnes willen, der uns des Vaters Herz eröffnet. Das Evangelium ist von ihm gehöret, geprediget worden vor Gottes Angesicht ehe der Welt Grund gelegt ward. Aber das Alles wäre uns nicht nützlich gewesen,

daß Christus von Ewigkeit vor Gott am Kreuz gehangen, wenn man uns das nicht hätte eröffnet durch's Wort und durch ein äußerlich Zeichen", Bd. 18, 72. Die unterstrichenen Worte drücken den Gedanken unsers §. auf's herrlichste aus.

Dabei ist jedoch unsere Meinung nicht, daß die Anschauung Gottes von der Welt durch alle Zeiten hindurch schlechthin dieselbe sei. Wie es ein Unterschied ist zwischen der Anschauung, die er von dem Einzelnen vor und nach dessen Eintritt in das Christenthum hat, ja von dem einzelnen Christen vor und nach der persönlichen Rechtfertigung desselben, so wird es auch einen Unterschied bedingen, ob Gott die Menschheit als die zu versöhnende oder als die versöhnte schaut, gleichwie es ein Unterschied ist, ob er die versöhnte als in Christo seiend (d. h. auf die Gemeinschaft mit Christo durch den Glauben eingegangen), oder als noch von ihm ferne und faktisch entfrembete sieht. Aber das Alles widerspricht sich nicht, bestätigt vielmehr nur, daß sein Gesammtverhältniß zur Welt durch die von ihm gewollte und ihm ewig gegenwärtige Versöhnung bestimmt ist, hinwiederum aber je nach dem Verhalten der Menschheit zu ihr sich modificirt. Sie ist in ihrer Totalität durch Christum Gegenstand der göttlichen Gnade geworden; aber diese zunächst noch über ihr schwebende Gnade senkt sich in sie hinein und theilt sich ihr in dem Maaße mit, als sie, die Menschheit, ihrerseits auf die Gemeinschaft mit Christus eingeht. Hiernach bestimmt sich Gottes Anschauung von ihr. Es ist das dieselbe Bewegung, die auch jeder einzelne Christ an sich erfährt. Das Bedenken, das man etwa von der Unveränderlichkeit Gottes aus dagegen erheben könnte, wird sich durch die Erörterung in Bd. 2. S. 552 ff. lösen.

Erst jetzt können wir daran gehen

Die geschichtliche Entwicklung des Dogma

im Zusammenhang darzustellen. Denn sie läßt sich nicht unter die bisherigen §§. stückweise vertheilen.

Die alte Kirche.

Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung lag außerhalb der dogmenbildenden Thätigkeit der alten Kirche. Sie war so wenig als die von der Aneignung des Heils durch den Glauben Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden, daher denn beide Seiten des Werkes Christi in der ältern Zeit keinen symbolischen Ausdruck gefunden haben. Nicht als ob die Sache selbst dem Glauben der Kirche gefehlt hätte: die Erlösung und Versöhnung durch Christum bildete vielmehr von vorn herein den lebendigen Mittelpunkt desselben, die Grundlage des ganzen Christenthums und die Grundvoraussetzung für alle andern Dogmen, wie wir denn bereits an der Lehre von Christi Person nachgewiesen haben, daß die Thatsache der Versöhnung die Basis der ganzen Entwicklung und insbesondere der Argumentation gegen gnostische und ebionitische Irrthümer, die stärkste Waffe der Kirche im Kampf mit Arianern, Apollinaristen, Nestorianern und Monophysiten war. Und auch dieß nicht so, als ob man darüber nur erst ganz unbestimmte Vorstellungen gehabt hätte, sondern der Grundbegriff der Erlösung, als der Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, der Grundbegriff der Versöhnung als der Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, und die causale Beziehung beider auf Christi Tod und Auferstehung, das war bereits der ältesten Kirche eben so klar als gewiß. Die von der apostolischen Verkündigung und von der Schrift bezeugte Thatsache, daß Christus für uns gestorben sei, daß seine Hingabe der Erwerbungsgrund unserer Seligkeit, sein Tod das Opfer für unsere Sünden, sein Blut das Lösegeld für unsere Seelen ist, — diese Thatsache tritt uns gerade bei den ältesten Zeugen, die noch jenseits der dogmengeschichtlichen Arbeit auf dem Standpunkt des unmittelbaren Glaubens stehen, in einer Stärke entgegen, wie wir sie späterhin nicht überall mehr wahrnehmen. Sie bildet das Centrum ihres Glaubenslebens. Ist es

doch nach Clemens R. das Hauptkennzeichen und die nothwendigste Beschäftigung des Christen: „stets Christi Tod vor Augen zu haben und zu schauen, wie theuer in Gottes Augen sein Blut ist, das, um unserer Sünden willen vergossen, der ganzen Welt die Bekehrung zu Gott ermöglicht hat", c. 7. 21, und haben wir doch von ihm den Ausspruch, der hernach durch die ganze Patristik hindurchklingt: *διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, c. 49 *). Noch bestimmter faßt Barnabas die Bedeutung des Todes Christi für das gesammte Werk des Herrn: Der Zweck seiner Erscheinung ist die Vernichtung der Todesmacht, die Erneuerung der alten, die Schöpfung einer neuen Menschheit, das Mittel zur Erneuerung ist die Vergebung der Sünden — die Sündenvergebung aber die Frucht seines Todes (c. 5. 6). So eng hängt hier Alles zusammen. Der Tod des Herrn wirkt beides, Sündenvergebung und Herzensreinigung c. 5: Propter hoc dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius. Und dieser Tod ist ein Opfertod, von den Propheten (Jes. 53, 7. 8, 14. Ps. 22) zuvorverkündigt, durch die beiden Böcke des jährlichen Sühnopfers vorgebildet c. 7; seine rechte volle Bedeutung aber erhält er dadurch, daß es der Tod des Sohnes Gottes, des Herrn und Richters über Lebende und Todte ist, zu dem der Vater im Anfang sprach: Lasset uns Menschen machen (5. 7). „Liebe also den, der dich erschaffen hat, preiße den, der dich erkauft hat" (19). Bildet so dem Barnabas der Tod Christi die

*) Dorner findet in diesen Stellen die Idee der Stellvertretung, und zwar sowohl subjectiv, Christi stellvertretende Genugthuung, als auch objectiv, daß seine stellvertretende Gesinnung und That auch ihren objectiv entsprechenden Erfolg hatte.

Hauptsache im Christenthum, so kann es scheinen, als ob er bei Ignatius hinter der Person des Herrn ganz zurückträte, denn sein Blick ist auf den lebendigen, gegenwärtigen Christus, als auf das Haupt der Gemeinde, gerichtet, in ihm erkennt und hat er den Quell des wahren und unsterblichen Lebens; aber das ist ihm Christus doch gerade als der Gekreuzigte und Auferstandene. Darum widersetzt er sich mit solcher Energie den Doketen: „Stopfet eure Ohren zu, wenn euch jemand etwas sagt ohne Christus, der aus dem Geschlechte Davids, der aus Maria, der wahrhaft geboren ist, wahrhaftig gelitten hat unter Pontio Pilato, wahrhaftig gekreuzigt und gestorben, von den Todten erstanden ist... Hat er aber, wie etliche Gottlose sagen, nur zum Schein gelitten, wofür trage ich dann Bande, warum begehre ich mit den wilden Thieren zu kämpfen? bin ich dann nicht ein Lügner gegen den Herrn" (Trall. 9. 10). Der Tod des Herrn, „in welchem er sich selbst Gotte zum Opfer für uns dargebracht hat" *), ist wie der Grund unsers Lebens, so der Altar, an dem sich die Liebe in der Menschheit entzündet (Mag. 5). In diesen Tod versenkt sich Ignatius mit seiner ganzen Liebe, „meine Liebe ist gekreuzigt", ruft er aus, und in dieser Liebe geht er dem Märtyrertode entgegen (Rom. 7). So central wird auch von ihm die Bedeutung des Versöhnungstodes gefaßt. — Am tiefsten aber von dem Verfasser des Briefs an Diognet; da heißt es c. 9: „Als das Maaß unserer Ungerechtigkeit voll und offenbar geworden war, daß Strafe und Tod uns als Lohn erwartete, aber die Zeit kam, welche Gott vorausbestimmt hatte, seine Güte und Macht zu offenbaren, da haßte er nicht, stieß uns nicht weg, gedachte nicht des Bösen, sondern war langmüthig, trug, ja nahm auf sich unsere Sünden, gab selbst den eigenen Sohn für uns hin zum Lösegeld, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschul-

---

*) Χριστοῦ, — τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκότος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν, ad Eph. 1.

digen für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anderes konnte unsere Sünden bedecken, als jenes Gerechtigkeit? in wem konnten wir Uebelthäter und Gottlose gerechtfertigt werden, als allein in dem Sohne Gottes? O des süßen Tausches, o des unerforschlichen Waltens, o der unverhofften Wohlthat, daß die Ungerechtigkeit Vieler in dem Einen Gerechten verborgen werde (κρυβῇ), die Gerechtigkeit des Einen aber viele Sünder rechtfertige. In ihm hat uns Gott den Retter gezeigt, der auch das rettungslos Verlorene zu retten vermag, nachdem uns die vorige Zeit des Unvermögens unserer Natur überführt." Wir wollen diese herrliche Stelle hier nicht als strikten Beweis für die satisfactio vicaria geltend machen, obwohl der Gedanke daran unverkennbar hindurchklingt: sie soll uns nur zum Beleg für die obige Aussage dienen, daß der christliche Glaube schon von vorn herein alle die wesentlichen Bestimmungen, um die es sich bei dem Werke Christi handelt, implicite in sich trug.

Aber Gegenstand kirchlicher Verhandlungen ist unser Dogma, wie bemerkt, in der alten Kirche nicht geworden. Dem Doketismus gegenüber genügte es, die Wahrheit des Leidens und Sterbens des Herrn zu bezeugen, und außerdem war keine Häresie aufgetreten, welche die Kirche hätte veranlassen müssen, den Inhalt ihres Glaubens nach dieser Seite hin zu entwickeln und symbolisch zu fixiren. Daher hat hier unser Dogma, ohnerachtet seiner centralen Bedeutung, doch keine solche Geschichte durchlebt, wie etwa das von der Person Christi, es ging nicht wie dieses in den Fluß der dialektischen Bewegung ein, um sich mit sich selbst zu vermitteln; aber eben deshalb wurde es auch weder allseitig, noch zu voller Bestimmtheit durchgearbeitet. Es lag noch so weit außerhalb des Kreises der symbolisch bestimmten Lehren, deren Complex die regula fidei bildet, daß die Frage: „warum das Wort Fleisch geworden sei und gelitten habe" von Irenäus geradezu unter die

theologischen Probleme der theologischen Forschung (Haer. I, 10), ja noch von Gregor von Nazianz unter die Gegenstände gerechnet wird, über welche das Rechte zu treffen nützlich, aber auch das Irren gefahrlos sei (Or. XXXIII). Wer werden also im Voraus darauf verzichten müssen, den Consensus für unsere Darlegung aus der alten Kirche vollständig erheben zu können; denn so lange ein Moment des christlichen Glaubens noch außerhalb der dogmenbildenden Bewegung steht, ist der kirchliche Consensus noch nicht bestimmt nachweisbar, weil noch nicht thetisch und antithetisch ausgesprochen.

Indessen will hiemit keineswegs gesagt sein, daß die Lehre von der Erlösung und Versöhnung nicht auch schon in der alten Kirche Gegenstand theologischer Reflexion gewesen sei; wir finden bei den VV. außer zahlreichen gelegentlichen Aeußerungen Erörterungen über einzelne Seiten der Sache, wenn gleich ohne innere Zusammenfassung des Ganzen, wir sehen sie allmählig dem Centrum des Dogma, dem Geheimniß der Versöhnung, näher treten und wollen ihre Anschauung davon wenigstens den Grundzügen nach darstellen.

Der allgemeinste und Alles umfassende Gedanke, von dem die namhaftesten VV. dabei ausgehen, ist der der Aufhebung des alten, durch den Fall entstandenen Zwiespaltes, der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Diese Idee begründen sie nicht so entschieden wie wir aus dem Schuldbewußtsein und Heilsbedürfniß des Menschen, sie nehmen ihren Standpunkt überhaupt mehr auf der objectiven, als auf der subjectiven Seite, in der Christologie, in der Person des Gottmenschen; in und mit dieser ist ihnen auch schon die Wiederherstellung gegeben: Indem sich der Logos die Menschheit aneignete, hat er das Getrennte wieder vereinigt, die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit verbunden; indem er menschliche Natur annahm, hat er das ganze Geschlecht assumirt, restituirt, in sich selbst aus der Entfremdung und Zersplitterung zusammengefaßt (recapitulavit); durch seine

Menschwerdung hat er die Menschen vergottet (ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος). In seiner Person ist also die Wiedervereinigung der Gottheit und Menschheit, die neue Schöpfung, vollzogen; prinzipiell, wesentlich ist sie in Ihm da, um von Ihm aus auf Alle überzugehen. So lehren von Irenäus an bis auf Johannes von Damaskus und im Abendland bis auf Gregor d. Gr. die meisten VV., besonders diejenigen, welche das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo als reale Einheit fassen *). Wir führen nur einige Stellen an. Irenäus III, 22: „Nicht einen einzelnen Menschen hat er in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern den universellen Menschen, die Menschheit." Ebend. 18: „quando filius Dei incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in semet ipso recapitulavit." Er selbst ist der leibhaftige Inbegriff der Menschheit, die Zusammenfassung derselben, compendium generis humani. Origenes c. Cels. III, 28: „ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵνα ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν πᾶσιν κτλ. vgl. in Joh. I, 30. VI, 64. in Rom. I, 5 Hilarius de Trin. II, 24: Eguimus, ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est, assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret; und zu Ps. 51: ut et filius hominis esset, filius Dei naturam in se universae carnis assumsit. Athanasius c. Ar. II, 70: „Als Mensch ist er die ἀπαρχὴ καινῆς κτίσεως geworden; das Geschlecht ist in ihm mit Gott zusammengefügt." Namentlich die Gregore sprechen diese universale Bedeutung der Person Christi aus; z. B. der Nyssener: σῶμα δὲ αὐτοῦ πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ᾗ κατεμίχθη, der Nazianzener Or. XXX.

---

*) Th. 1. S. 459. Reichliche Belege bei Dorner 2, 942 ff. u. Baur. „Die christl. Lehre von der Versöhnung" S. 111 ff.

Wir sehen: in der Person des Gottmenschen war den VV. auch schon das ganze Werk der Wiederherstellung prinzipiell beschlossen. Aber diese universale Bedeutung seiner Person verschloß ihnen doch nicht den Blick auf die Vermittlungen, durch welche das in Ihm Gegebene der Menschheit erst zu Theil werden sollte und konnte. Als solche nennen sie seine ganze Lebensthätigkeit, seinen Gehorsam, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, und diese Momente erhalten ihnen von jener Grundanschauung aus sämmtlich stellvertretende Bedeutung. „Weil Christus die leibhafte Einigung der Gottheit und der Menschheit ist, so gehört auch sein ganzes Thun der Letztern an, es ist gewissermaßen ihr Thun, ihre Passion, ihre Geschichte, gleichwie unsre Geschichte die seinige ist.“ In den mannichfaltigsten Formen spricht sich dieser Gedanke bei den vorhin genannten VV. im Zusammenhang mit ihrer Lehre von dem Fall des Geschlechtes in Adam aus *). „Wie wir in dem ersten Adam Gott beleidigt haben, indem wir sein Gebot übertraten, so sind wir in dem zweiten versöhnt worden, indem wir gehorsam waren bis zum Tode“, sagt Irenäus V, 16, 3 und Origenes zu Psalm 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen — dieser Ausruf des Herrn bildet unser Leiden ab; denn wir waren die vordem Verlassenen und Verschmähten, nunmehr aber sind wir wieder angenommen und gerettet durch die Leiden des über Leiden Erhabenen, indem dieser sich unsre Ohnmacht und Sünde aneignete“. Aehnlich Athanasius c. Ar. 1, 47: „Da er gewaschen ward im Jordan, wurden wir in ihm und von ihm gewaschen“, und de incarn. 20; besonders sind es auch hier die beiden Gregore, bei denen diese Anschauung durchschlägt. Gregor von Nyssa in der Orat. cat. 16: „Wie das Prinzip des Lebens von Einem auf das ganze menschliche Geschlecht überging, so auch das Prinzip der Auferstehung von Einem auf die ganze Menschheit; er hat γενικο-

---

*) Vgl. darüber Bd. 1. S. 324 ff.

τέρῳ τρόπῳ das Geistige mit dem Sinnlichen, die menschliche Natur mit der göttlichen verbunden." Vgl. c. 32. Noch tiefer Gregor v. Naz. Ep. ad Cled. I, 14: „Daß der Logos Fleisch ward, ist meines Erachtens gleichviel, als daß er Sünde und Fluch ward, nicht sich darein verwandelnd, sondern in dieser Weise unsre Uebertretungen auf sich nehmend und unsre Krankheiten tragend." Vgl. Or. XXX, 21: „In seiner Gottverlassenheit repräsentirt er die unsere; — Er heißt und ist Mensch, damit er durch sich selbst den Menschen heiligte, gleichsam ein Sauerteig geworden für die ganze Masse, und damit er Alles, was verdammt war, indem er es sich selbst einte, der Verdammniß entledigte, Alles, was wir sind, für Alle geworden, — die Sünde ausgenommen — Leib, Seele, Geist." Or. XXX, 5: „Wie er (Christus) um meinetwillen ein Fluch genannt ward (Gal. 3, 13), weil er meinen Fluch löste, und Sünde (2 Kor. 5, 21), weil er die Sünde der Welt hinwegnahm und statt des alten Adams ein neuer wurde, so macht er auch meinen Ungehorsam zu dem seinigen als das Haupt des ganzen Leibes" *). Weitere Belege bei Dorner a. a. O. 2, 957.

Wie die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, so ist also den Kirchenlehrern auch die Idee der Vertretung unmittelbar mit der Person des Gottmenschen gegeben — beides sind die Angelpunkte, in denen sich ihre Gedanken über das Dogma bewegen, beides jedoch noch in einem sehr weiten Sinn.

Indessen blieben sie dabei nicht stehen. Wiederherstellung der Gemeinschaft schließt ein negatives und ein positives Moment in sich, sie enthält eine Doppelbeziehung einerseits auf die un- und widergöttlichen Mächte der Sünde, des Todes und des Teufels, denen die Menschheit verfallen ist, andrerseits auf Gott, mit dem Christus sie versöhnt hat, zu dem sie wiedergebracht ist. Auf diese Momente, die

*) Ullmann: Gregor v. Naz. S. 455.

von Anfang Inhalt der christlichen Glaubenserfahrung waren, richtete sich die Reflexion der VV.; sie faßten dieselbe zunächst als einzelne, und daraus ergaben sich zwei oder eigentlich drei Gesichtspunkte: Erlösung, Versöhnung, Erneuerung, von denen jedes an Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen seine Causalität hat.

Vor Allem tritt das Moment der Erlösung hervor und hier wieder zuerst die Erlösung von der Macht des Teufels, von den dunkeln Gewalten des Argen, dann in Folge davon: die Erlösung vom Tode und von der Sünde. Dieß die innere Reihenfolge, wie sie die VV. denken: Wie durch den Teufel Sünde und Tod in die Welt gekommen ist, so besteht die Erlösung wesentlich in der Ueberwindung desselben; und diese Betonung des Sieges über den Argen lag der Christenheit jener Tage um so näher, als sie unmittelbar aus dem Heidenthum heraus, in welchem das Reich der Finsterniß seine feste Stätte hat, in das Reich Jesu Christi, das Reich des Lichtes und der Freiheit versetzt worden war *). Neben dieser Vorstellung geht dann bei den VV. immer auch die von einer Versöhnung mit Gott her, nur daß sie weniger als jene entwickelt erscheint, woraus jedoch keineswegs folgt, daß sie dem Glauben der alten Kirche von geringerer Bedeutung gewesen sei. Und dazu kommt endlich noch der Gedanke einer neuen Schöpfung, der Mittheilung eines neuen Lebens durch Christum, welches von ihm aus in die Glieder sich ergießt. — Jedes dieser drei Momente wird dann in die engste Beziehung zu dem Leben, Leiden und Sterben Christi gesetzt. Sein Gehorsam ist das Mittel zur Ueberwindung des Teufels, sein Tod das Lösegeld für die Befreiung aus der Haft des Teufels; beide, sein Leidensgehorsam und sein Tod, sind aber zugleich das Opfer, wodurch die Versöhnung gestiftet, die Sündenvergebung erworben wurde; und eben so ist sein Tod auch

*) Vgl. Bd. 1. S. 300.

der Tod unsres Todes, der Grund unsres neuen Lebens; — nur fällt diese letztere Bestimmung theils mit der Erlösung vom Teufel zusammen, theils wird sie erst durch Hinzunahme der Auferstehung begründet und reicht insofern über den Kreis, mit dem wir es hier zu thun haben, hinaus, weshalb wir uns vorzugsweise auf die beiden ersten Punkte: Erlösung und Versöhnung beschränken.

Beide finden wir in der That auch bei allen namhaften Kirchenlehrern vom dritten bis zum achten Jahrhundert, aber sie stehen bei ihnen noch unvermittelt, unverbunden nebeneinander, oder fließen fast unmerklich ineinander über, — ein deutliches Zeichen, daß sich die dogmenbildende Thätigkeit noch nicht auf diese Lehre geworfen hat.

Als der Grund, warum Gott seinen Sohn zur Erlösung und Versöhnug dahingegeben hat, wird einstimmig seine freie, erbarmende Liebe gepriesen; aber aus der Liebe erklärt es sich noch nicht, warum er gerade diesen Weg einschlug. Die Frage nach diesem „warum"? lag zu nahe, war zu sehr in dem Interesse des Glaubens, als daß sie nicht auch schon auf diesem Stadium hätte auftreten sollen; sie mußte, einmal aufgeworfen, das Dogma in den Fluß der Bewegung bringen. Die Antwort darauf fanden die Kirchenlehrer theils in der göttlichen Weisheit, theils und vornehmlich in der Gerechtigkeit Gottes. Damit standen sie an der Schwelle des Mysteriums. Aber sie verwandten den Begriff der Gerechtigkeit zunächst nur zur Erklärung der Erlösung vom Teufel durch den Tod des Herrn: „es geziemte Gott, statt dem Argen die Herrschaft über die Menschheit mit Gewalt zu entreißen, den Rechtsweg gegen ihn einzuschlagen", in diesem Gedanken fanden sie die Lösung des Räthsels, und trieben ihn bis auf eine Spitze fort, auf der er sich zuletzt überschlagen mußte. Auf die Versöhnung, auf das unmittelbare Verhältniß des Todes Christi zu Gott, wandten sie den Begriff der Gerechtigkeit seltner an; auch war ihnen die Gerechtigkeit selbst mehr

die ordnende, das Recht verwaltende, als die vergeltende, die Sünde richtende und strafende, sie faßten sie mehr in ihrer Beziehung nach Außen, als im Verhältniß zu der absoluten Heiligkeit Gottes, — und so kamen sie nicht dazu, sie energisch für die Versöhnung geltend zu machen und mit dem Begriff der Stellvertretung zusammenzuschließen. Auch fehlten dazu noch mehrere Faktoren. Es mußte erst die Christologie vollständiger durchgebildet, es mußte insbesondre das Wesen des Gesetzes und das Wesen der Sünde und Schuld tiefer entwickelt sein, wenn das Geheimniß der Versöhnung begriffen werden sollte, dessen Verständniß endlich auch dadurch erschwert wurde, daß die Jesajanische Grundstelle (53, 9) in den LXX keinen entsprechenden Ausdruck gefunden hatte. Dennoch liegen genug einzelne Aeußerungen besonders aus der spätern Zeit vor, die wenigstens die Elemente zu einer vollständigen Versöhnungstheorie enthalten. So viel im Allgemeinen über den Stand unsres Dogma in der alten Kirche der ersten sechs Jahrhunderte.

Wir haben nunmehr das Gesagte an den Aussprüchen der Kirchenlehrer aus dieser Periode näher nachzuweisen, wobei wir uns jedoch auf die bedeutendsten Autoritäten beschränken.

Justin der Märtyrer gibt den Zweck der Erlösung Christi im allgemeinen so an: „Er ist um unsrerwillen Mensch geworden, um sich unserer Leiden theilhaftig zu machen und Heilung zu bringen“ Apol. II, 13, „um dem Ungehorsam, der durch die List der Schlange in die Welt gekommen war, ein Ende zu machen“ Dial. c. Tr. 100, „um durch sein Sterben und Auferstehen den Tod zu besiegen“ Ap. I, 63. Justin ist der Erste, der der Ueberwindung des Satan und seiner Dämonen durch den Tod Jesu ausdrücklich gedenkt: „Das Schlangenbild in der Wüste war der Typus der Schlange, die durch den Gekreuzigten ihren Tod finden sollte; die Mächte und Gewalten sind durch Christi Leiden völlig darniedergeschlagen“ Dial. 91, 41;

„die Dämonen zittern vor seinem Namen“ *) — aber er läßt sich noch auf keine nähere Erklärung darüber ein. Daneben leitet er, wie die apost. VV., von dem Tode Christi, den auch er als Opfer (προςφορά) bezeichnet, die Sündenvergebung, die Reinigung und die Errettung vom Tode her, Dial. 44, 111, jedoch auch dieß ohne weitere Begründung; dabei drängt sich ihm aber doch schon der Gedanke an ein stellvertretendes Leiden des Herrn, oder vielmehr die Schwierigkeit dieses Gedankens auf. Denn gelöst hat er sie nicht. Die Galaterstelle 3, 13: Christus hat uns erlöset von dem Fluch des Gesetzes γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα führt ihn darauf, Dial. 90 ff. Diese Schriftaussage steht ihm fest; er versteht auch ihren Zusammenhang wohl: „Denn“, sagt er, „alles Geschlecht der Menschen wird nach dem Gesetze Mosis als dem Fluch unterworfen befunden; denn verflucht heißt Jeder, der nicht bleibt in dem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, darnach zu thun, und Keiner hat genau Alles gethan, noch werdet ihr selbst (die Juden) dem zu widersprechen wagen, denn die Einen haben die Gebote mehr, die Andern minder gehalten. Ist es demnach klar, daß die Juden unter diesem Gesetze sind, weil sie nicht Alles halten, um wie viel einleuchtender ist es noch, daß alle Heiden unter dem Fluche sind, die die Götzen verehren und andere Uebelthaten thun?“ Auch diese Konsequenz ist ihm gewiß; aber nun fragt es sich um die Rechtfertigung dieser Thatsache gegenüber den Juden, die in dem Gekreuzigten als solchem einen Gottverfluchten sehen oder sagen, daß er Gottes Feind sei (90.). Darauf antwortet Justin, daß Christus der schlechthin Sündlose und deshalb nicht persönlich von Gott verflucht sei, sondern die Juden waren es, die den Fluch des Gesetzes auf ihn brachten, indem sie ihn verfluchten, schmähten, dem Tode überlieferten (94. 96); daher fährt er in der angeführten Stelle weiter fort: „Wenn nun auch der Vater des

*) Semisch: Justin d. M. Bd. 2, 416 ff.

Alls beschlossen hat, daß sein Gesalbter für die Menschen aus allem Volk die Flüche Aller auf sich nehme, wohl wissend, daß er ihn nach der Kreuzigung und dem Tode wieder auferwecken werde *), warum redet ihr so, als ob der, der nach des Vaters Rathschluß Dieses (diesen Fluch) zu leiden übernahm, ein Verfluchter wäre, und beweint nicht vielmehr Euch selbst? Denn, wenn auch sein Vater, er selbst, bewirkte, daß er (Christus) dieses für das Menschengeschlecht litt, so habt ihr doch dieß (den Mord am verfluchten Holz) nicht in der Absicht gethan, Gottes Willen zu vollziehen. — Und es sage Keiner von Euch: Wenn der Vater wollte, daß er dieß (den Fluch Aller) leide, damit durch seine Wunde dem Menschengeschlechte Heilung würde, so haben wir ja nichts Unrechtes gethan! Es war eure Frevelthat!" ... Justin sagt also allerdings nicht geradezu, daß sich in dem Kreuzestode Christi ein göttliches Strafgericht an Christo vollzogen habe, aber auch nicht blos, daß er durch die Hände der Uebelthäter den Fluch erlitten habe, sondern er bleibt dabei, daß dieß Gottes Rathschluß und Wille gewesen, daß es zur Sühnung unsrer Sünde geschehen sei, und daß Israel, ohne es selbst zu wollen, jenen göttlichen Willen und also den Fluch des Gesetzes durch seinen Frevel an ihm vollzogen habe (c. 96). Es ist also doch der Gedanke eines stellvertretenden Leidens, der hier anklingt, nur daß er noch nicht entwickelt ist **). Es findet sich auch noch in einer andern Stelle, die früher dem Justin zugeschrieben wurde, aber erweislich einer spätern Zeit angehört, in

---

*) εἰ ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη.

**) Vgl. Neander, K.-Gsch. 1, 2. S. 1108. Steiger in d. ev. K.-Ztg. Jahrg. 1833. 37 ff., Dorner 2, 418; gegen Semisch 2, 423, der hier mit Unrecht das Moment der Stellvertretung leugnet.

der Schrift Expositio rectae fidei *) c. 10, die wir gleich hieher setzen: „Da der Logos sich bewußt war, daß sein eigenes Gebilde einer Umbildung bedurfte und daß die Schuld (χρέος) der Strafe, welche Adam durch seine Uebertretung verwirkt hatte, zu erstatten sei, so stieg er in solchem Bewußtsein, ohne den Himmel zu verlassen, zu uns hernieder und wiefern er Mensch ist wandelt er untadelig und nimmt freiwilligen Tod auf sich, indem er einerseits durch seinen schlechthin heiligen Wandel die Uebertretung tilgt (ἀφανίζων), andrerseits durch den unverdienten Tod die Schuld aufhebt (τὸ ὀφειλόμενον καταργῶν); als Gott aber richtet er das Aufgelöste (die in den Tod dahingegebene Leiblichkeit) wieder auf und macht dem Tode selber ganz und gar ein Ende" **). Also obedientia activa et passiva. —

Tiefer als Justin geht Irenäus. Sein Grundgedanke, zusammenhängend mit der vorhin bezeichneten christologischen Anschauung, ist der: „Wie Christus seiner Person nach die centrale Zusammenfassung des Göttlichen und Menschlichen (des Geistes, der Seele und des Leibes) und insofern die realisirte Idee des Menschen ist, so ist auch sein ganzes Leben die Darstellung dieser Idee, der Idee der Gottesebenbildlichkeit, die leibhaftige Erscheinung des vollkommenen Menschen. Seine Menschwerdung würde daher auch ohne den Eintritt der Sünde erfolgt sein, weil das Gottesbild im ersten Adam noch nicht vollständig verwirklicht war, vgl. Haer. V, 16, 1. V, 1, 2 mit IV, 6, 1. „Der Logos mußte werden, was wir sind, damit wir würden, was er ist" — dieß gilt nach Irenäus auch ganz abgesehen vom Sündenfalle. Nun aber handelt es sich um die Errettung und Wiederherstellung eines gefallnen Geschlechts; deshalb mußte der Menschgewordne in alle Zuständlichkeiten des durch die Sünde bedingten Menschenlebens, durch alle Stufen des menschlichen Daseins hindurch, in

*) Ausg. v. Otto Vol. II, S. 31.

**) Nach einer andern Lesart: τὸν ὀφειλόμενον θάνατον.

das Leiden, in den Kampf mit der Versuchung und mit dem Argen eingehen, selbst in die Gemeinschaft unsres Todes mußte er eintreten, um auf jeder Stufe das Gottesbild darzustellen, jedes Lebensalter zu heiligen, um den alten Kampf mitdurchzukämpfen, das Leiden mitzuleiden, Sünde und Tod in der Menschheit zu überwinden und ihr das Leben wiederzugeben. Omnia recapitulans recapitulatus est. Factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse, quod est ipse, V. praef. *). Er rekapitulirte in sich die ganze Geschichte des Geschlechtes, stellte also der abnorm gewordenen Entwicklung desselben eine wahrhaft normale, dem Ungehorsam desselben einen vollkommenen, in Versuchung und Kampf bewährten Gehorsam entgegen und restaurirte so die Menschheit aus dem Verfall zur Gemeinschaft mit Gott, womit er sie Gott wohlgefällig machte, und ihr zugleich die Quelle eines neuen geistlichen, unvergänglichen Lebens eröffnete **). — In diesem Gesammtgehorsam des Herrn von der Menschwerdung bis zum Tode

---

*) III. 18, 7: Oportuerat mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem (οἰκειότης) in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere, ut et Deus assumeret hominem et homo se dederet Deo . . quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum, communionem (Vgl. II. 22, 4). V. 23, 2: Recapitulans autem universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulavit et mortem ejus.

**) III, 17, 1: Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus. III. 18, 7: Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vifivicaret hominem. V. 16, 2: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo verbum Dei factum est, semet ipsum homini et hominem

sind nun auch schon die beiden Momente enthalten, durch welche sich die Wiederherstellung vermittelt: Die Erlösung vom Teufel und die Versöhnung mit Gott. Obwohl beide in seiner Darstellung in einander überfließen, unterscheidet sie Irenäus doch auch von einander.

Die Erlösung. Durch die Verführung zum Abfall hatte der Teufel den Menschen in seine Gewalt gebracht. Obwohl der Mensch in die Verführung eingewilligt, war dieß doch von Seiten des Teufels das äußerste Unrecht an Gott dem Herrn, ein räuberischer Einbruch, wodurch ihm jener sein Geschöpf, sein Eigenthum entrissen hatte (injuste hominem captivum duxerat inimicus). Nun hätte ihm zwar Gott den ungerechten Raub auch wieder mit Gewalt entreißen können, allein er wollte sein Eigenthum auf eine Weise zurücknehmen, wie es sowohl seiner eigenen unwandelbaren Gerechtigkeit, als dem Wesen des Menschen (seiner sittlichen Freiheit) entsprach (V, 1) *). Von Rechtswegen nämlich sollte der Mensch den Verführer auf dem Wege des Gehorsams überwinden, weil er sich durch freie Einwilligung hatte zum Ungehorsam verleiten lassen; er selbst, der Verführte sollte durch eine freie That diesen seinen Ungehorsam wieder aufheben, zurücknehmen (solvere, replasmare) und so dem Teufel die Macht über sich entziehen, und Gotte sich zum Eigenthume ergeben; aber weil der Mensch, als der Gefangene, das nicht vermochte, wurde der Logos Mensch und trat als Mensch für die Menschen in jenen Rechtsweg ein **). Er nahm den Kampf mit dem

---

ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri.

*) V. 21, 3: Quoniam in initio suasit apostata transgredi praeceptum factoris, ideo habuit eum in sua potestate, potestas ejus autem est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem.

**) Vgl. III. 18, 6. III. 17, 2. V. 21, 1 u. 3.

Teufel auf, indem er sich der Versuchung desselben unterstellte und überwand ihn darin durch das Wort Gottes, im Gehorsam dagegen. Es geschah dieß in der Versuchung in der Wüste, wo der Mensch Christus der Sinneslust des ersten Adam die Enthaltung, dem Hochmuth des Teufels die Demuth, der lügenhaften Anmaßung desselben die Untergebung unter Gott entgegensetzte und ihn den Verführer selbst als solchen entlarvte (c. 2). Indem Christus auf diese Weise den Kampf mit dem Teufel recapitulirte, hat er als Mensch nicht nur den vollkommenen Gehorsam gegen Gott bewiesen und den Angriff des Versuchers siegreich abgewiesen, sondern diesen selbst als den Abtrünnigen, Ungerechten und Ueberwundenen erwiesen, dargestellt, mithin die Uebertretung auf ihren Urheber zurückgeworfen, und eben dieß ist die rechtmäßige Besiegung des Teufels *); als Logos aber (als Gott) hat er ihn dauernd gebunden, die von ihm gefangen gehaltenen Menschen aus seiner Gewalt befreit und sich auf dem Wege freier Ueberführung, geistigen Ueberredung sein Eigenthum gütig (benigne) wieder angeeignet **). Beides, die Besiegung des Teufels und die Befreiung von ihm, was Irenäus auch als ein Gebundenwerden desselben bezeichnet, geschieht also nicht dadurch, daß dem Teufel sein Recht würde — denn er hat nach Irenäus kein Recht an den Menschen: injuste dominabatur no-

---

*) V. 21, 1. Potens in omnibus Verbum Dei non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam. Insb. c. 3 ganz.

**) V. 1, 1: secundum suadelam. Ueber die Deutung dieses Ausdrucks vgl. Dunker, Christologie des Irenäus S. 239 u. Dorner a. a. O. 479. Beide erklären ihn wohl mit Recht von der freien Ueberführung durchs Wort; Baur bezieht ihn auf den Teufel und versteht ihn von einer Täuschung desselben durch Gott, was sich mit der sonstigen Lehre des Irenäus nicht wohl vereinigen läßt. — Ueber das Ganze vgl. auch III. 18, 7.

bis, sondern es wird die Unrechtmäßigkeit seiner angemaßten Herrschaft faktisch dargethan; er verliert auch den Schein eines Rechtsanspruchs an die Menschheit, weil nun dem Ungehorsam des ersten Adams, der das ganze Geschlecht in die Gewalt des Teufels gebracht hat, der Gehorsam des zweiten Adams entgegensteht, der wie jener (das ist das verbindende Mittelglied) dem ganzen Geschlechte angehört. Dieß ist der Sinn des Irenäus in den anges. Stellen. Er bleibt indessen nicht dabei stehen, sondern nimmt auch den Tod des Erlösers, als die Spitze seines Gehorsams mit herein: „Christus hat uns durch sein Blut aus der Gefangenschaft losgekauft", sanguine suo nos redemit (V. 1, 1. V. 2, 1). Daß dieses Lösegeld dem Teufel bezahlt worden sei, sagt Iren. nicht, scheint auch mit seiner ganzen Darstellung nicht wohl vereinbar *); aber, setzt er häufig hinzu, die Loskaufung aus der Gefangenschaft des Teufels war zugleich die Erlösung von dem Tode, die Zerstörung des Todes; per passionem mortem destruxit, weil der Ungehorsam, in den uns der Arge verflochten hatte, eo ipso das Wesen des Todes ist (inobedientia est mors), der Verlust des wahren Lebens, der Gemeinschaft mit Gott **). Offenbar fehlen hier mehrere Mittelglieder, die sich nur durch Kombination ergänzen lassen, indessen der Hauptgedanke, auf den Irenäus immer wieder zurückkommt, ist der, daß in der Erlösung vom Teufel beides die Gerechtigkeit und die Güte Gottes sich erwiesen habe: juste et benigne hat der Herr sein Eigenthum zurückgenommen, quantum attinet quidem ad apostasian, juste suo sanguine redimens nos ab ea, quantum autem ad nos, qui redemti sumus, benigne ***).

---

*) Vgl. Dunker a. a. O. 238 ff.

**) Vgl. II. 30, 3. III. 18, 17. III. 23, 7. V. 10, 2. V. 23, 1. 2. V. 27, 2: χωρισμὸς τοῦ θεοῦ θάνατος. Dunker 130.

***) V. 2, 1. Vgl. V. 21, 3: Et captivus quidem ductus est juste

Derselbe Gehorsam, durch den uns Christus von Teufel und Tod erlöst hat, war nun nach Irenäus zugleich das Mittel zu unserer Versöhnung mit Gott. Und dieß ist nur die andere Seite desselben Vorgangs. Die Hingabe des Menschen an den Willen des Teufels war eo ipso Ungehorsam gegen Gott, Feindschaft wider Gott, Verschuldung an Gott (Deum offendimus, inimici Dei facti sumus, debitores Dei, mortis rei); diese Verhaftung unter die Schuld forderte eine Lösung, eine solutio. Die Aufhebung aber geschah durch jenen Gehorsam des Herrn, in sofern als derselbe zugleich Leidensgehorsam, Hingabe in den Tod, Opfer ist (θυσία). „Durch seinen Gehorsam am Holz hat uns Christus mit dem Vater versöhnt und uns die Vergebung der Sünden erworben": Christus — pro nobis mortuus est, et sanguine suo redemit nos Röm. 5, 6—9; per passionem reconciliavit nos Deo, III. 16, 9. Dieser Leidensgehorsam bis zum Tode tritt als das andere Gegenbild dem am Holz begangenen Ungehorsam entgegen und hebt unsere Verschuldung an Gott auf, gleich wie uns jener zu Schuldnern Gottes gemacht hat: Christus delevit chirographum debiti nostri et affixit illud cruci, uti, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem V. 17, 3. . . Wie jener so hat auch dieser die Bedeutung einer Gesammtthat der Menschheit. V. 16, 3: „Wie wir in dem ersten Adam gesündigt haben, weil wir Gottes Gebote nicht hielten, so sind wir in dem zweiten Adam versöhnt worden (ἀποκατηλλάγημεν), weil wir gehorsam wurden bis zum Tode; denn keinem Andern waren wir Schuldner (ὀφειλέται) als dem, dessen Gebote wir von Anfang an übertreten hatten." Der Grund dieser universalen Bedeutung des Todes Christi

---

is, qui hominem injuste captivum duxerat, qui autem ante captivus fuerat homo extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam Dei patris.

liegt in seiner Person, vermöge deren er als Gottmensch mit der Menschheit in realer Gemeinschaft steht, in der Identität seines Fleisches mit dem unsern. V. 14, 3: „Wenn Jemand dem Herrn eine andere Substanz des Fleisches andichtet, so wird für ihn das Wort von der Versöhnung nicht mehr Bestand haben, denn versöhnt wird das, was einst in Feindschaft war. Wenn aber der Herr eine andere Substanz annahm, so ist nicht mehr das mit Gott versöhnt, was durch die Uebertretung feindlich geworden war. Nun aber hat der Herr durch die Gemeinschaft mit sich den Menschen mit Gott dem Vater versöhnt, indem er uns mit sich versöhnte (reconcilians nos sibi) durch den Leib seines Fleisches und durch sein Blut, wie Paulus zu den Ephesern sagt: In welchem wir haben u. s. w." Auf dieser in seiner Person gegebenen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen beruht es nach Irenäus, daß Christi Leidensgehorsam uns angehört (vgl. III. 18, 7. V. 16, 2), und das ist die Form, in der sich bei ihm die Idee der Stellvertretung ausspricht, ob er gleich das Wort nicht hat. — Dabei sagt Irenäus zwar nicht, daß Christus der Strafgerechtigkeit Gottes genug gethan, auch nicht ausdrücklich, daß er Gott mit uns versöhnt habe; aber das sagt er doch: „daß **wir** Gottes Feinde und Schuldner waren (III, 18), und daß **Christus** in seinem hohenpriesterlichen Werke das Gesetz erfüllte, indem er für die Menschen **Gott versöhnte** (propitians pro nobis Deum) und die Aussätzigen reinigte, die Schwachen heilte und selbst starb, damit der in Verbannung befindliche Mensch aus der Verdammniß herauskäme und furchtlos zu seinem Erbe zurückkehrte" *), er sagt ferner III. 18, 7: „Weil das Gesetz den Menschen unter die Sünde beschloß und den Sünder mit der aufgewiesenen Todesschuld belastete, so mußte der, welcher die Sünde tödten und den des Todes schuldigen Menschen loskaufen sollte, eben das werden, was jener war, nämlich

---

*) IV. 8, 2. Vgl. die Anmerk. bei Stieren.

ein Mensch, der von der Sünde in Knechtschaft gezogen und vom Tode festgehalten wurde, damit die Sünde von einem Menschen getödtet würde und der Mensch des Todes ledig ginge.“ Seine Gesammtanschauung aber faßt Irenäus in den Worten zusammen: „Deswegen hat uns der Herr in den letzten Zeiten wieder in Freundschaftsverhältniß gebracht durch seine Menschwerdung, Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, indem er einerseits für uns den Vater versöhnte, gegen den wir gesündigt hatten und unsern Ungehorsam gut machte, andrerseits uns die Bekehrung zu unserem Schöpfer und die Untergebung unter ihn schenkte“ *), womit doch offenbar — besonders im Zusammenhalt mit dem Vorigen — die stellvertretende Genugthuung angedeutet ist; und wenn Irenäus nun im Blick auf die Gnostiker hinzusetzt: „Wenn es nicht derselbe wäre, an dem wir im Anfang gesündigt haben und der am Ende die Vergebung der Sünden schenkt, so wäre Er weder gütig noch gerecht“ (nec bonus nec justus), — so stellt er die Versöhnung unter denselben Gesichtspunkt wie die Erlösung: er betrachtet auch sie als Erweisung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit.

So reich ist Irenäus, so großartig seine Grundanschauung und so vielseitig ihre Ausführung: prototypisch für die ganze Zukunft der Kirche.

An ihn reiht sich Origenes an, dessen Theorie freilich mit eigenthümlichen philosophischen Elementen versetzt ist. Er nimmt

*) V. 17, 1: Dominus plasmator noster, cujus et praeceptum transgredientes inimici facti sumus ejus. Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam nos restituit Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitians quidem pro nobis Patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus (wahrscheinlich Uebersetzung des griechischen: παραμυθησάμενος = beschwichtigen), nobis autem etc.

zunächst die Lehre des Irenäus von der Erlösung auf und bildet sie zu einer dem Teufel widerfahrenen Täuschung aus. Auch nach ihm hat der Teufel durch die Verführung die Menschen in seine Gewalt bekommen, aber damit ein gewisses Recht an sie erlangt, ein Recht wie das des Herrn an den Sklaven, des Siegers über den Kriegsgefangenen *). Aus dieser Vergewaltigung unter die Macht des Teufels, die zugleich die Macht des Todes und der Sünde ist — denn der Teufel ist auch nach Origenes das Prinzip des Todes, der Tod aber der geistliche, die Scheidung von Gott, die Privation des wahren Lebens und in sofern mit der Sünde wesentlich dasselbe **) — von dieser Vergewaltigung also sollte der Mensch nach Gottes Liebeswillen erlöst werden; es bedurfte aber dazu eines Kaufpreises, eines Lösegeldes. Als solches hatte der Teufel das Blut, näher die Seele Jesu, als das Werthvollste, was es gab, gefordert (poposcit pretium nostrum, sanguinem Christi) und Gott hatte sie ihm aus Liebe zu uns hingegeben, oder, wie Orig. auch sagt, Jesus selbst, näher der Logos in ihm, gab das Blut, die Seele Jesu, dem Teufel hin, der ihn hinwiederum durch die Hände der Juden dem Tode überlieferte, um ihn so in seine, in des Todes Gewalt zu bringen. Aber eben damit betrog er sich selbst. Denn er sah nicht, daß er keineswegs im Stande sei, diesen Stärkeren festzuhalten, er kannte auch den verborgenen Rath der göttlichen Weisheit nicht, daß gerade der Tod dieses Gerechten seinen eigenen Sturz herbeiführen sollte. So starb zwar Jesus am Kreuz; aber eben damit war das Prinzip des Lebens in den Bereich des Todes eingetreten, der Fürst des Todes konnte die vom Licht und Leben des Logos durchdrungene Seele Jesu nicht festhalten, er mußte sie ungehindert in's Leben

---

*) c. Cels. 1, 30. Homil. in Exod. VI, 9.

**) in Matth. XIII, 9. Hom. in Genes. XV, 2: Vides ergo et ipsam mortem in peccato posuisse, ff.

zurückziehen lassen, ja er wurde von diesem selbst überwunden, seine und seiner Dämonen Macht gebrochen und in so weit zerstört, daß Alle, die dem Erlöser folgen wollen, in die Freiheit ausgehen können *). — Hiernach wird also die Seele Jesu dem Teufel zum Lösegeld gegeben (ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὑτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, ὃν τῷ θεῷ, τῷ πονηρῷ οὖν); der Vorgang selbst ist ein Tausch, — Jesu Seele für der Menschen Seelen, daher ἀντάλλαγμα **); der Zweck: die Loskaufung vom Teufel. So weit ist die Theorie klar; aber sobald man sie näher besieht, deckt sich ihre Inkonsequenz auf. Zunächst ist offenbar der Sinn der: der Teufel soll sein Recht an die Menschen dadurch verlieren, daß er es an dem Heiligen in Anwendung bringt; durch dieses Unrecht verwirkt er sein Recht. In sofern scheint die Erlösung in der Liebe und Gerechtigkeit Gottes zu gründen; allein die Gerechtigkeit tritt in der nähern Entwicklung bei Origenes ganz zurück. Die Heilsveranstaltung Gottes besteht vornehmlich darin, daß sie den Teufel zu diesem Unrecht verleitete oder doch veranlaßte, und diesem zwiefachen Gesichtspunkt entsprechend, wird auch vom Teufel gesagt: einmal, daß er die Seele Jesu um ihres hohen Werthes willen als Lösegeld gefordert habe, und sodann: weil er fürchtete, Jesus möchte ihm durch seine Lehre und Wunder die Herrschaft über die Welt entreißen***). Dasselbe Schwanken kehrt dann auch bei der Frage nach dem Erfolg wieder. Denn was der Teufel verliert, ist nicht, wie man erwarten sollte, das Recht, sondern die Macht über die Menschen, seine Macht aber ist die des Todes, und zwar handelt es sich hier, wie Origenes ausdrücklich bemerkt, nicht um das leibliche Sterben, sondern

*) ad Rom. II, 13. in Matth. XIII, 8. 8. XVI, 8. XXXV, 75. — Analogien aus der Geschichte c. Cels. 1, 31. in Joh. VI, 35—37. S. meine Monographie über Origenes, 223.

**) Exhort. ad Mart. 12. de orat. 28.

***) Vgl. die angef. Stelle ad Rom. II, 13 mit denen in Mtth.

um den Tod in dem oben bezeichneten Sinne **), und so geht die Theorie in den allgemeinen Gedanken einer Erlösung vom Bösen, von der Gottentfremdung, vom Verderben über; wie sie denn in der That Orig. zuweilen ausschließlich unter diesen Gesichtspunkt stellt. Man sollte glauben, es bliebe ihm hiernach für die Beziehung des Todes Christi auf das Verhältniß Gottes zur Welt kein Raum mehr übrig.

Dennoch unterscheidet Orig. beides auf das Bestimmteste. Er bemerkt zu Röm. 3, 23: Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in capitivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Venit filius Dei et semet ipsum dedit redemtionem u. s. w. — dann fährt er zu V. 24 fort: cum superius dixisset (Paulus), quod pro genere humano redemtionem semet ipsum dedisset, nunc addit aliquid sublimius et dicit: proposuit eum Deus propitiationem, quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum. Diese Sühnung, in welcher die Sündenvergebung gründet, faßt also Orig. im striktesten Sinne, nicht blos als Versöhnung der Welt mit Gott, sondern als Aufhebung der gegenseitigen Feindschaft, als Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, wie er auch sonst sagt, Hom. in Lev. IX, 10: Tu, qui ad Christum venisti, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri; Hom. a. a. O. IX, 5: von Christi Tod und Höllenfahrt: hic est verus dies propitiationis, cum propitiatus est Deus hominibus; und in Rom. V, 12: Christus occidit inimicitiam in carne sua — et ita demum resoluta inimicitia in sua carne reconciliavit per sanguinem suum homines Deo, nos duntaxat, qui inviola-

**) Vgl. ad Rom. VI, 6; — mors bedeutet in der Schrift die separatio animae a Deo, — haec mors invidia diaboli introivit in orbem terrarum, er bedeutet ferner den Teufel selbst, endlich die Hölle, in quo animae detinebantur a morte. Ebd. 12.

tum reconciliationis foedus custodiunt. Igitur mors ejus mortem inimicitiae dedit ei, quae inter nos et Deum, et reconciliationis initium. Wie Origenes dieß meint, erklärt sich näher aus seiner Lehre vom Opfer *). Sie ist diese: Es liegt im Wesen Gottes, daß er die Sünde nicht in der Welt bestehen lassen kann. Er will sie aufheben, und dieß geschieht zunächst durch die Strafe, die aber ihren letzten Grund in der Güte Gottes und die Rettung des Sünders zum Zweck hat **). Die Strafe sühnt und tilgt die Sünde; sie ist sühnende Büßung. Mit dem Vollzug des vom Gesetz geforderten Todes eines Sünders ist auch seine Sünde abgethan; sie wird im jenseitigen Leben nicht abermals gestraft, Hom. in Lev. XI, 2: consumta est criminis poena; XIV, 4: mors, quae poenae causa infertur pro peccato, purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri; absolvitur ergo peccatum per poenam mortis nec superest aliquid quod pro hoc crimine poena aeterni ignis inveniat. . . Mors pro vindicta datur. Ohne Büßung keine Erlassung. An die Stelle der Strafen tritt nun nach göttlicher Anordnung (im A. Test.) das Opfer. Es wird für die Sünde pro peccato dargebracht, es hat dieselbe Wirkung wie die Strafe, es nimmt die Schuld sammt der Strafe hinweg; es sühnt und tilgt, verzehrt die Sünde, Hom. in Num. X, 2: Hostia cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum pro quibus jugulatur peccata purgentur — remittantur; ad ex-

*) Die allerdings nur andeutungsweise von ihm entwickelt ist. Vgl. meine Monogr. S. 226 u. Redepenning's Origenes, Bd. 2. S. 408.

**) Denn Or. kennt den strengen Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes nicht. Sie ist ihm nur eine andere Form der Liebeserweisung. S. meine Monogr. S. 108. Hom. in Ezech. 1: Si non esset utile conversioni peccantium, adhibere tormenta peccantibus, nunquam misericors et benignus Deus poenis scelera puniret.

piandum populum; peccata absumit. Eben so in Levit. III, u. ad Rom. III, 8: absque sanguinis effusione non fit remissio. Das Opfer ist also nothwendig: quoniam introiit peccatum in hunc mundum et propitiatio non fit, nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato; Hom. in Num. XXIV, 1. Schon die alttestl. Opfer hatten diese Wirkung obwohl nur für einzelne Uebertretungen und nur verheißungsweise; selbst das Blut der Gerechten, der Märtyrer, meint Origenes, wirkt in kleineren Kreisen versöhnend *); allein zur Sühnung für die Gesammtsünde der Welt bedurfte es eines andern bessern Opfers, auf welches alle früheren weissagend hindeuteten. Erforlich war dazu einmal: die völlige, fleckenlose Reinheit des Opfers, sodann die Aufsichnahme der Sünde der ganzen Menschheit, endlich die Hingabe in den Tod **). Dieses wahre Opfer darzubringen, mußte Christus Mensch werden (si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum, verum quoniam u. s. w.), und er vermochte es auch allein. In Joh. XXVIII, 14: „Für das Volk ist dieser Mensch gestorben, das reinste aller Wesen, als welcher unsere Sünden und Schwachheiten auf sich genommen, da er die Macht hatte, alle Sünden der ganzen Welt durch Selbstübernahme zu lösen, zu tilgen und verschwinden zu machen, weil er selber der Sündlose war, und in diesem Sinne, meine ich, sagt Paulus 2 Kor. 51: Gott hat den u. s. w. Er hat ihn zur Sünde gemacht, ohne daß er selber ein Sünder war, dadurch, daß der Sündlose die Sünden Aller auf sich nahm und, wenn man so kühn sein darf zu sagen, noch mehr als die Apostel ein Auswurf der Welt und ein Fegopfer wurde. . . Aber Jesus allein hat es vermocht, die Sündenlast Aller in seinem

*) Hom. in Num. XXIV, 1. c. Cels. 1, 31. in Joh. XXIV, 14.

**) Hom. in Lev. I—III.

ohne Gott *) erlittenen Kreuzestode auf sich zu nehmen und durch seine große Kraft zu tragen. Er allein verstand es Krankheit zu tragen, wie Jes. 53, 4 sagt: „Ein geplagter Mensch und wissend Krankheit zu tragen (LXX). Ja er hat unsere Sünde aufgenommen und ist um unserer Ungerechtigkeiten willen mit Krankheit behaftet gewesen und die Strafe, die uns gebührte, daß wir gezüchtigt würden und zum Frieden (zum Heile) kämen, ist über ihn ergangen **); denn so verstehe ich jenes: *παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ αὐτὸν* (der LXX). Durch seine Wunden sind wir geheilt . . . diesen Jesum hat der Vater unsern Sünden überliefert und um ihretwillen ist er wie ein Schaf zur Schlachtung geführt; in seiner Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz ist das Gericht (*ἡ κρίσις*) aufgehoben." Hom. in Cant. Cant. III, 77: Factus est pro nobis peccatum et maledictum. Auf sich genommen hat er unsere Sünde selbstverständlich nicht als Zustand, sondern in ihrer Straffolge, also omnia quae in carne ex peccati conditione superducta sunt, und zwar hat er sich das angeeignet, theils schon durch die Annahme unseres Fleisches (per carnem suam, quam suscepit ex nobis, ipse peccatum factus est), theils in der fortwährenden Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit und in dem Leiden, das er von ihr erfuhr, Hom. in Lev. III. So ganz versenkte er sich in unsere Ohnmacht, Sünde und Gottverlassenheit, daß er aus dieser heraus am Kreuze rief: Mein Gott u. s. w. Ps. 22, mit dessen folgenden Worten er unsere Sünden als die seinigen bekennt. — „So mit unsern Sünden beladen hat er sich Gotte zum Opfer

---

*) *χωρὶς θεοῦ*, so liest Orig. Hebr. 2, 9.

**) *ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται.* Diese Deutung des Orig. erklärt sich von selbst aus seiner oben dargelegten Ansicht über Sünde und Opfer, und ist höchst charakteristisch für seine Versöhnungslehre.

dargebracht, und durch dieses sein Selbstopfer Gott versöhnt und uns die Vergebung der Sünden erworben" *). —

Die Versöhnung durch Christi Tod hat also nach Origenes ihren Grund in der freien Liebe des Vaters und des Sohnes zu der mit Sünde und Schuld behafteten Menschheit; sie war nothwendig, „wenn diese nicht verloren gehen sollte, weil ohne Opfer keine Sühnung, ohne Sühnung keine Vergebung, d. h. Straferlassung **). Das Opfer selbst ist ohne Zweifel von Orig. als stellvertretend gedacht, stellvertretend, insofern Jesus in seinem Tode die Strafe gelitten hat, die wir verdienten und ohne seinen Dazwischentritt hätten ewig leiden müssen, und insofern, als er sie gelitten hat, um sie uns zu ersparen: pro nobis, qui debitores eramus, ne in aeternum biberemus, calicem illum bibit ***). Es tritt an die Stelle des Sünders, dessen Sünde ihm auf's Haupt gelegt wird. Aber allerdings ist es keine der göttlichen Strafgerechtigkeit um ihrer selbst willen geleistete Satisfaktion; diesen Begriff kennt Origenes nicht, weil ihm alle Strafen, auch die ewigen (d. h. in Hypothesi ewigen) Besserungsmittel sind. Gerade damit sie für uns nicht ewige werden müßten, hat Christus für uns gelitten und ist daher auch sein Tod Strafleiden nur in demselben Sinne, wie es überhaupt die Strafen sind: Strafe und Züchtigung zugleich, Strafe zum Heil, nicht Zorngericht im strengen Sinn des Wortes, nicht was die Schrift den ewigen Tod nennt, sondern Erleiden der mors

---

*) Vgl. in Levit. 1, 3: Ipse . . pro peccato, quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, carnem immaculatam obtulit hostiam Deo. Ebd. 8. u. Num. XXIV, 1: Dominus et salvator noster, in sacrificium altaris oblatus, peccatorum remissionem universo praestitit mundo. Vgl. in Rom. VI, 12.

**) Vgl. mit der obigen Stelle in Joh. p. 395. in Mtth. Ser. p. 904.

***) in Matth. Comm. Ser. 95. Vgl. die Stelle auf S. 181.

communis, des Allen gemeinsamen leiblichen Todes (ad Rom. V, 2), Er selbst, der Leidende, obwohl mit unsern Sünden beladen, ist doch mitten im Leiden Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. — Dennoch fällt dem Orig. diese ganze Heilsveranstaltung immer zugleich unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit, wie er sie faßt: d. h. der vergeltenden, das Gesetz der sittlichen Weltordnung verwaltenden Offenbarungsform der Güte. Denn daß Gott die Strafe nicht erläßt ohne Sühnung und Opfer, das hat nach der ganzen Lehre des Origenes seinen Grund doch nicht allein in der Liebe als solcher, sondern gerade in jener Gerechtigkeit, welche mit der Sünde die Strafe (als Heilmittel) unzertrennlich verknüpft; und das spricht er selbst auch ganz entschieden aus. Er sagt: „Wenn der Erlöser betete, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, so war sein Wunsch, die Bitterkeit desselben gar nicht kosten zu müssen, so es anders die göttliche Gerechtigkeit gestatte (si tamen possibile esset, quantum ad justitiam Dei). Denn das Wort, „wenn es möglich ist", bezieht sich nicht blos auf die Macht, sondern auf die Gerechtigkeit des Vaters; denn freilich der Macht Gottes an sich sei Alles möglich, es sei gerecht oder ungerecht, für die Gerechtigkeit dessen aber, der nicht nur der Mächtige, sondern auch der Gerechte ist, ist nicht Alles möglich, sed ea sola quae justa sunt. War es aber (vermöge dieser Gerechtigkeit) nicht möglich, daß der Leidenskelch an ihm (ganz) vorübergehe, so wollte er ihn zeitweilig lieber trinken, damit das ganze Menschengeschlecht von ihm verschont bliebe, als gegen den Willen des Vaters thun" *).

---

*) Propter exitum ergo bonum, qui erat futurus post bibitam amaritudinem calicis, orat vice secunda dicens: Pater meus etc. . . Ergo expediebat omnibus, ut transiret calix ab eo, propterea quod biberat eum Salvator, ut nos omnes, credentes in eum, qui biberat eum, non bibamus illum. Sicut enim pro nobis omnibus mortuus est, ut transeat e nos

Weiter läßt sich hier Orig. nicht ein; man sieht aber klar, daß er den Grund, warum Gott gerade diesen Weg zur Errettung des Menschen eingeschlagen, in der göttlichen Gerechtigkeit findet, welche ihm die andere Seite der Güte ist. An der Liebe des Vaters hat Christi Leiden und Sterben seine letzte Causalität, aber diese Liebe kann sich nicht willkührlich, nicht blos als rettende Macht erweisen, sie muß den Weg der Gerechtigkeit einschlagen: das ist eine unabweisbare Nothwendigkeit. So nahe ist Orig. daran, in der Versöhnung eine Vermittlung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit zu sehen; aber seine Prämissen über das Verhältniß beider und seine Ansicht von dem blos pädagogischen Zweck der Strafe hindert ihn, diesen Gedanken tiefer hinein zu verfolgen. — Uebrigens, wollen wir hier nur noch der Vollständigkeit wegen bemerken, daß er die Versöhnung nicht auf die Menschen beschränkt, sondern ihre Wirkung auf das ganze Geisterreich ausdehnt: ja er läßt Christi Selbstopfer auf Erden zugleich im Himmel oben, aber geistiger Weise, sich vollziehen, um Alles was im Himmel und auf Erden ist, zu versöhnen, und von da aus sein hohepriesterliches Werk fortzusetzen, welches mit der schließlichen Wiederbringung der ganzen vernünftigen Schöpfung endet *).

Auf Origenes lassen wir Athanasius und Gregor von Nyssa folgen. Diesen zuerst, weil er sich unmittelbar an Origenes anschließt.

Ließ dessen Erlösungslehre noch manche Lücken offen, so entwickelte sie der Nyssener in der Catech. m. c. 15—27 zu einer vollständigen Theorie. Der Teufel ist ihm die persönliche Macht

mors inimica Christi, sic pro nobis omnibus, qui debitores eramus, ne in aeternum biberemus, calicem illum bibit, ut per hoc ipsum, quod transit ab eo calix, transeat et a nobis, non bibentibus illum.

*) S. Redepenning a. a. O. 402, u. meine Monogr. 232.

des Todes und des Bösen, die Erlösung die Befreiung von dieser Macht, die Mittheilung des unvergänglichen Lebens, die Wiederherstellung der Menschheit in ihren ursprünglichen Stand. Da wirft nun Gregor die Frage auf, warum denn Gott, der doch durch seinen blosen Willen die Welt geschaffen habe, die Erlösung nicht durch ein bloses Machtwort bewirkt habe, sondern durch den weiten Umweg der Menschwerdung, des Leidens u. s. w. hindurch? (15. 19). Diese Frage beantwortet er aus den göttlichen Eigenschaften der Macht, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit. Der Complex dieser einander fordernden Eigenschaften — denn jede derselben ist nur in der Einheit mit der andern vollkommen *) — bildet die göttliche Vollkommenheit. Läßt sich also an der Erlösung die einheitliche Erweisung dieser Eigenschaften aufzeigen, so ist sie selbst als gotteswürdig bewiesen. Die Güte Gottes ist der letzte Grund des ganzen Vorgangs; sie erweist sich in dem Willen das Verlorene zu retten, in der Erbarmung, die sich der abgefallenen Kreatur annimmt 20. 25; die Macht in der Herablassung zu der untergeordneten Natur der Menschheit, in der Beschränkung; denn dieß ist ein größerer Beweis der Macht, als die Offenbarung ihrer Erhabenheit in der Schöpfung, es ist ein Ueberschwang der Macht (περιουσία τις τῆς δυνάμεως), für welche selbst das, was gegen ihre Natur ist, keine Schranke ist 24. Die Gerechtigkeit offenbart sich darin, daß Gott unsere Befreiung nicht auf dem Wege der Willkür und Uebermacht und nicht so, daß er dem Vergewaltiger der Menschen Anlaß mit ihm zu rechten gab, vollzog. Denn ein Recht hatte allerdings der Feind an den Menschen, der sich selbst an ihn verkauft hatte, dasselbe Recht, welches der Herr an den Sklaven, den er legitim gekauft hat; daher kann er ihm gesetzlicher Weise nicht mit Ge-

*) c. 20. οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἀληθῶς ἐστιν ἀγαθὸν, μὴ μετὰ τοῦ δικαίου τε καὶ σοφοῦ καὶ τοῦ δυνατοῦ τεταγμένον u. s. w. vgl. c. 25.

walt entrissen, sondern nur zurückgekauft werden, und zwar um den Preis, den der Besitzer als Lösegeld fordert. Gefordert aber hatte der Feind in seiner Selbstsucht zum Kaufpreis den Erlöser, in dessen geschichtlicher Erscheinung er einen Reichthum von Vorzügen, von Wundern und Macht sich offenbaren sah, wie nie zuvor; deshalb wähnte er bei diesem Tausche mehr zu gewinnen als er besaß. Und eben darin, daß Gott ihm dieses geforderte Lösegeld gab und also die Erlösung durch einen rechtmäßigen Tausch veranstaltete, zeigt sich seine Gerechtigkeit 23*). Die Weisheit aber bewährt sich darin, daß Gott den Teufel zu diesem Rechtshandel verleitete und ihn damit zum Mittel für die Durchführung der von ihm gewollten Erlösung machte. Dieß geschah schon durch die Menschwerdung. „Denn der Teufel hätte die Gottheit in ihrer unverhüllten Erscheinung nicht ertragen können, und also auch nicht gefordert.“ „Deshalb verhüllte sich die Gottheit in unser Fleisch, damit der Tauschpreis dem Feinde annehmbar erscheine, sie machte ihm durch einen Kunstgriff (*δι᾽ ἐπινοίας*) das Unzulängliche zugänglich, faßbar, damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit angezogen würde, wie man es bei lüsternen Fischen thut **), und damit so, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das Licht in den Bereich der Finsterniß kam, sein Gegentheil (sein persönlicher Gegensatz) verschwinde (*ἀφανίζειν*), vernichtet würde. Denn es ist unmöglich, daß Finsterniß bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das Leben wirkt“ 25. In diesem Modus der Erlösung offenbart sich also die Einheit der göttlichen Macht, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte. — „Allerdings liegt darin

*) 23: *τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν τοῦ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δείκνυσι.*

**) c. 24: *τῷ προκαλλύματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συγκατασπασθῇ τὸ ἄγκριστον τῆς θεότητος. — ποιεῖ τὸ ἀχώρητον χωρητὸν.*

daß sich Gott auf diese Weise unter der Hülle der menschlichen Natur, von dem Feinde unerkannt, in dem Herrschergebiete desselben Eingang verschafft, gewissermaßen ein Betrug, eine Ueberlistung (*τὸν θεὸν ἐντὸς τοῦ κρατοῦντος γενέσθαι, ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινὰ καὶ παραλογισμὸν*) *); allein tiefer angesehen bewähren sich gerade hierin jene göttlichen Eigenschaften in vorzüglichem Maße — an dem Argen selbst. Und dieß ist die andere Seite der Sache. Die Bethörung des Argen ist insofern ein Rechtsakt an ihm selbst, als ihn damit nur die verdiente Vergeltung trifft; denn durch Betrug hat er den Menschen in seine Gewalt gebracht: so erntet er eben das, was er gesät hat. Diese Bethörung, die ihn verleitet hat, unter der Hülle der Menschheit die Gottheit in seinen Bereich zu ziehen, ist aber zugleich eine Erweisung der göttlichen Weisheit an ihm, denn „wenn der Tod in die Nähe des Lebens, die Finsterniß in die des Lichts, die Zerstörung in die des unvergänglichen Wesens kommt, so erfolgt eine Vertilgung und Vernichtigung des Schlechten (*εἰς τὸ μὴ ὂν μεταχώρησις*), es kommt zu einem, wenn auch sehr schmerzlichen Scheidungsprozeß, der schließlich zur Heilung dient, — und so zeigt es sich am Ende, daß dieses Verfahren Gottes auch gegen den Argen seinen letzten Grund in der Güte hatte. Einst, wenn die Ausscheidung des Bösen und die Zurückführung der jetzt dem Bösen unterworfenen Wesen in ihren ursprünglichen Zustand erfolgt sein wird, wird der einstimmige Dank der ganzen Schöpfung dafür zu Gott aufsteigen c. 26. „Dieß und Anderes lehrt uns das große Mysterium der Menschwerdung Gottes; denn dadurch, daß er sich mit der Menschheit vermischte und, alle Verhältnisse der Natur, Geburt, Wachsthum, Entwicklung hindurchgehend, bis zum Tode fortschritt, hat er dieses Alles vollendet: die Befreiung des Menschen vom Bösen und die Heilung des Urhebers des Bösen selbst."

---

*) Vgl. 23: *Ἀπατᾶται — ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον.*

Dieß die Theorie des Nysseners; wir haben sie ausführlich gegeben, weil sie der erste Versuch ist, die Erlösungslehre theologisch zu begründen, und weil sie eine so bedeutende Nachwirkung ausgeübt hat. Sie ist auch in der That sinnreich und beruht, wenn man die Einkleidung abzieht, auf einem tiefen und wahren Gedanken. Aber sie treibt ihn auf eine Spitze, auf der er zum Irrthum ausschlägt. Es ist dieß zunächst der so schroff hingestellte Satz, daß dem Teufel das Lösegeld bezahlt worden sei. Denn hiernach erscheint nicht mehr Gott, sondern der Teufel als Herr der abgefallenen Menschheit und dieser gewinnt eine Rechtsstellung, die Gott selbst gewissermaßen bindet. Das ganze Verhältniß Gottes zur Welt und die ganze Schriftlehre von der Versöhnung wird durch diese Auffassung in Frage gestellt. Von diesem Punkte aus mußte, sobald er zur Klarheit kam, das Dogma eine andere Wendung nehmen. Doch geschah dieß nur allmälich und spät. Zwar fühlte schon Gregor von Nazianz das Anstößige darin. Er protestirt mit Energie gegen die Vorstellung, „daß dem Tyrannen das Blut des Herrn, das große und berühmte des Hohepriesters, dargegeben worden sei", er nennt sie einen tollkühnen Gedanken (φεῦ τῆς ὕβρεως), aber nicht nur weiß er ihr keine klare positive Anschauung entgegenzustellen *), sondern er bleibt doch auch seinerseits bei der Ueberlistung stehen:

*) Orat. 45. Er sagt nur: „Ist es nicht offenbar, daß der Vater das Lösegeld annahm, indem er dasselbe weder verlangte noch bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung willen (δι' οἰκονομίαν), und weil durch die Menschheit Gottes der Mensch geheiligt werden mußte, damit Er selbst uns, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, befreie und durch die Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe?" S. Ullmann: Gregor v. Naz. 456. — Die Idee einer allgemeinen Wiederbringung, die der Theorie des Nysseners zu Grunde liegt, wurde nicht weiter verfolgt.

„Der Teufel sei durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches verlockt worden, damit er, in der Meinung den Menschen anzufallen, Gott angreife." Und diese beiden Vorstellungen: die vom Rechtsweg und von der Ueberlistung des Argen finden wir denn auch noch bei den meisten spätern griech. VV. bis herab auf Johannes v. Damascus, der sich ganz an Gregor v. Nyssa anschließt, nur daß er mit dem Nazianzener das Lösegeld Gotte bezahlt werden läßt. Ja er läßt den Teufel Alles, was er verschlungen, wieder von sich geben, „als er verschlingend die Lockspeise des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen und den unsündlichen, lebendig machenden Leib schmeckend zu Grunde gerichtet war" *).

Wir haben schon oben daran erinnert, wie sehr diese Theorien Teufel und Tod identificiren. Hob man den Tod als das Hauptmoment hervor und faßte ihn als göttliches Gericht über die Sünde, als göttliches Strafverhängniß, so mußte auch die ganze Anschauung von der Erlösung eine andere Gestalt gewinnen; ihr Grund mußte, statt in dem Verhältniß des Teufels zu der ihm eigen gewordenen Menschheit, in dem Verhältniß Gottes zur sündigen Menschheit gesucht werden. Diese Vertiefung der Erlösungslehre durch die Beziehung auf den Tod, welche den Uebergang zur Versöhnungslehre bildet, tritt uns bei Athanasius entgegen. (De incarnatione Verbi, Opp. Athan. Tar. 1698. I).

Nach Athanasius ist der Tod beides: Folge und Strafe des Abfalls von Gott. Der Abfall von Gott ist Entfremdung von dem Prinzip des wahren Lebens (*αὐτοζωή*), dem Logos, welcher Schöpfer und Urbild der Menschheit ist, und daher Hinsinken in das Nichtsein, — das Gegentheil des wahren Seins — in das geistige und leibliche Verderben (*φθορὰ τοῦ θανάτου*) **);

*) De fide orth. III, 27.

**) Nicht Vernichtung des Wesens. Contr. gent. 33. S. Theil 1. S. 361.

der Abfall von Gott ist Uebertretung des göttlichen Gebotes, und daher eine Schuld, die den Menschen unter das Gericht des Todes beschließt. Denn Gott hat von vorn herein den Ungehorsam unter die Drohung gestellt: Welches Tages u. s. w. (c. 3). Beide Gesichtspunkte: der Tod als naturgesetzliche Folge der Sünde und als göttliches Strafgericht (καταδίκη) durchdringen sich bei Athanasius fortwährend und haben ihren Einheitspunkt in der göttlichen Idee des Menschen, in dem ewigen Schöpfungsgedanken, kraft dessen Leben oder Tod des Menschen von seinem Verhalten gegen den Logos abhängen sollte. Diesem Tode nun sind Alle verfallen, er ist Gemeinschuld der Menschheit, gleichwie der Abfall des ersten Menschen eine Gesammtthat der Menschheit war *). Aber es blieb nicht bei der That des Anfangs; Sünde und Tod entfalteten ihre furchtbare Energie in dem Geschlechte und in der fortschreitenden Entwicklung des Verderbens übte das Gesetz seine Macht, „denn der Tod hatte fort und fort Macht über uns vermöge des Gesetzes, und es war unmöglich dem Gesetz zu entrinnen, weil es von Gott um der Uebertretung willen gegeben war" 6. So mußte die Menschheit zu Grunde gehen. Da tritt nun ein schwieriges Dilemma ein: Auf der einen Seite wäre es eben so innerlich widersprechend als Gottes unwürdig, daß er, der in seinem Gesetze den Tod der Uebertretung angedroht hatte, denselben nicht zum Vollzug kommen ließe; es wäre das gegen seine Wahrhaftigkeit (οὐκ ἀληθὴς ἦν ὁ θεός), es wäre eine Verläugnung seiner selbst; er kann um unsertwillen nicht zum Lügner werden 6. 7. Auf der andern Seite

---

*) c. Arian I, 44. II, 14: ἡμεῖς δὲ τὸ πρὶν ἦμεν ὑπεύθυνοι ἐξ ἀρχῆς μὲν τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς καὶ τῇ κατάρᾳ τοῦ νόμου. Der Fluch des Gesetzes ist eben die Todesdrohung, und deshalb der Tod selbst die Schuld, die an dem Menschen haftet. — Denn nicht die Sünde, sondern den Tod nennt Athanasius Schuld. Sie ist die Verhaftung unter das Todesgericht.

war es Gott nicht minder unwürdig, die einmal geschaffenen geistigen und seines Logos theilhaftigen Wesen in's Nichts zurücksinken zu lassen; es wäre das eine Verläugnung (ein im Stich lassen) seines in der Schöpfung verwirklichten Willens; lieber hätte er gar nicht geschaffen, als sein Werk wieder zu Grunde gehen lassen; es wäre Schwäche und schon wider die Allmacht — noch mehr wider die Güte. Seine Liebe konnte es nicht zulassen; sein dem Untergang verfallenes Werk forderte die Liebe heraus. 4. 6. — „Was sollte also geschehen? Sollte Gott von dem Menschen Bekehrung (*μετάνοια*) fordern? Dieß könnte allerdings Gottes würdig erscheinen; man könnte sagen, daß sie, die Menschen, wie in Folge der Uebertretung in's Verderben, so durch die Bekehrung wieder zur Unsterblichkeit gelangten. Allein die Bekehrung (als Mittel gegen den Tod) würde doch nicht wahren, was Gotte zuständig ist (*τὸ εὔλογον*); er bliebe immer nicht der Wahrhaftige, wenn die Menschen nicht von der Macht des Todes betroffen würden. Ueberdieß vermag die Buße nicht von dem Widernatürlichen (dem Verderben des Todes) zu befreien; nur den Sünden macht sie ein Ende. Handelte es sich also nur um Sünde, nicht auch um das Verderben, so wäre Buße an ihrem Orte, nun aber — was sollte helfen?" „Niemand, fährt Athanasius fort, als der Logos, der Schöpfer und das Urbild der Menschheit; er allein konnte das Gottesbild in der Menschheit wieder herstellen, er allein, der das absolute Leben ist, konnte das Sterbliche in Unsterblichkeit wandeln, er allein war im Stande, für Alle zu leiden und Alle beim Vater zu vertreten" c. 7. 20. So kam denn der Logos, der an sich leiblose, allgegenwärtige, aus Liebe zu uns; er sah unser Elend, unsere Verhaftung unter den Tod und des Gesetzes Drohung, sah, wie unzulässig es wäre, das Gesetz anders als durch Erfüllung aufzulösen, sah, daß das Verderben der Menschen nicht anders, als durch Uebernahme des Todes gelöst werden könne (*εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν*), und nahm deshalb einen Leib an,

einen wahren, menschlichen, sterblichen Leib aus der Jungfrau, zum Organ seiner Offenbarung und Wirksamkeit. „Indem er dergestalt von dem Unsern das Gleiche an sich nahm und es statt Aller dem Tode übergab, brachte er es dem Vater zum Opfer dar; und dieß that er aus Liebe zu den Menschen, einerseits, damit, indem Alle in ihm stürben, das auf das Verderben der Menschen gerichtete Gesetz aufgehoben würde, dieweil es seine Macht an dem Leib des Herrn erfüllt und so seine Geltung den Menschen gegenüber verloren hatte; andrerseits damit er die dem Untergang anheimgefallenen Menschen zur Unsterblichkeit zurückbrächte und durch die Gnade der Auferstehung vom Tode lebendig machte" c. 8. So geschah beides in Einem, c. 20: *ὅτε τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο, καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο.* —

Hiernach betrachtet Athanasius den Tod des Erlösers als stellvertretend. Er leidet den Tod, den die Menschheit schuldet, nicht den Tod in einer einzelnen seiner Aeußerungen, sondern den Tod als allgemeines Prinzip, „den Tod Aller", *τὸν τῶν ἀνθρώπων θάνατον*, den Tod, wie ihm die ganze Menschheit verhaftet war. Diesen Tod sterben zu können, hat er den sterblichen Leib angenommen; in diesen Leib läßt er den Tod ein, er nimmt ihn in sich auf, läßt ihm Gewalt über sich, und stirbt ihn statt Aller, um Alle von der Todesschuld zu erlösen *). Wir führen zum Beleg noch einige Stellen an: „Deshalb, als ein Opfer schlechthin fehllos, übergab er den angeeigneten Leib dem Tode und tilgte so den Tod von allen seines Gleichen hinweg durch Darbringung des Stellvertretenden (*τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου*). Denn als der über Alles erhabene konnte der Logos seinen Tempel, (die ihm zum Organ dienende Leiblichkeit),

---

*) Vgl. auch Dorner: Geschichte der Lehre von der Person Christi, Abth. II, 838.

als Seelenentgeld für Alle (*ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων*) dargeben, und erstattete so durch den Tod, was die Menschheit (zu erleiden) schuldete, *ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ* c. 9. vgl. c. 20: „Dieweil nun die Gemeinschuld der Menschheit (*τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων*) abgetragen werden mußte, — denn Alle waren schuldig zu sterben, weshalb er auch zu uns herniederkam — deshalb brachte er nach wunderbaren Thatbeweisen seiner Gottheit zuletzt den Tempel seines Leibes für Alle anstatt Aller zum Opfer (*ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν*), indem er ihn in den Tod hingab, um Alle der alten Uebertretung frei und ledig zu machen, und um sich selbst als Sieger über den Tod zu erweisen, indem er seinen eigenen Leib als Erstling der Gesammtauferstehung darstellte" *). Der Grund, warum dieser sein Tod den Tod — d. h. nicht die Sterblichkeit, sondern das Wesen des Todes aufhebt, liegt darin, daß er der Strafdrohung des göttlichen Gesetzes, welche Uebertretung und Tod verknüpft und diesen zur unentrinnbaren Todesschuld macht, genug thut: „Weil denn unser gemeinsamer Heiland für uns gestorben ist, so sterben die an ihn Glaubenden nicht mehr, wie vordem des Todes, wie das Gesetz ihn gedroht hatte, denn solches richterliche Verhängniß hat sein Ende gefunden" c. 21. Der Grund aber, warum diese Frucht seines Todes Allen gilt, liegt auch hier wieder in dem Verhältniß, in welches er, der Schöpfer und das Urbild, durch die Menschwerdung zur Menschheit getreten ist c. 20. Er hat sich mit unserer Natur das Geschlecht überhaupt angeeignet; daher ist sein Thun gewissermaßen das unsere: „Wir sind es, die in ihm, dem Vater, gehorsam waren, wie wir (jetzt) in ihm

---

*) Vgl. ebd. *θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ πάρα πάντων ὀφειλόμενον γένηται.*

herrschen" *); „sein Tod ist der Tod Aller", „der Tod der Menschheit" **), „in ihm sind alle gestorben" ***).

Der Complex dieser Momente zeigt, wie tief Athanasius den Begriff der Stellvertretung gefaßt hat; er bildet den Kern seiner ganzen Erlösungslehre, die selbst wieder auf dem Gedanken einer Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Liebe ruht. Die Wahrhaftigkeit aber schließt offenbar die Gerechtigkeit in sich. Denn so äußerlich ist hier die Beziehung der Wahrhaftigkeit auf die Todesdrohung des Gesetzes nicht gedacht, als ob sie blos die Aufrechthaltung desselben den Menschen gegenüber bedeutete, sondern sie ist die innere Selbsttreue Gottes, welche nicht umhin kann, das ethische Gesetz, unter dem sie die Menschheit geschaffen und das sie dann auch promulgirt hat, durchzusetzen und auch da, wo sie errettend eintreten will, zu wahren und zu bewähren. Dieses Gesetz aber ist nichts Anderes, als das der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dem Uebertreter gegenüber wird es zum Fluch. Und so hat denn der Erlöser in dem Tode, den die Menschen über ihn gebracht c. 24, und den er nach des Vaters Willen frei übernommen hat, zugleich den Fluch der Sünde erlitten — wie dieß auch Athanasius klar, aber wie ein heiliges Mysterium ausspricht. Denn nachdem er mehrere Gründe, warum Christus gerade den Kreuzestod erlitten, für die draußen Stehenden angeführt, fährt er c. 25 fort: „Wenn aber einer von uns, der sich gerne belehren läßt, diese Frage erhebt, dem diene zur Antwort, daß es nicht anders als so uns nütze war, und daß es der Herr aus gutem Grunde

*) Wie bei Irenäus u. A.

**) *Οὐκέτι νῦν ὥσπερ πάλαι κατὰ τὴν τοῦ νόμου ἀπειλὴν θανάτῳ ἀποθνήσκομεν, οἱ ἐν Χριστῷ πιστοί — πέπαυται γὰρ ἡ τοιαύτη καταδίκη.*

***) Vgl. Dorner a. a. O. 842. 954.

für uns erduldet hat. Denn wenn er gekommen ist, um in seiner Person den gegen uns wirksam gewordenen Fluch zu tragen, wie anders hätte er ein Fluch werden können, als indem er den mit Fluch behafteten Tod (*τὸν ἐπὶ κατάρᾳ γενόμενον θάνατον*) auf sich nahm? Dieß ist aber der Kreuzestod nach Gal. 3, 13." Und anderwärts sagt er: „Schuldbehaftet wurde die Welt vom Gesetze gerichtet: nun aber nahm der Logos in sich das Gericht auf, und leidend am Fleische für Alle schenkte er Allen das Heil *). Hier haben wir also nicht nur den Uebergang zur Versöhnungslehre: es liegen bereits alle Momente einer solchen vor. Aber Athanasius verfolgt diesen Weg nicht weiter; er geht überhaupt noch nicht tiefer auf das unmittelbare Verhältniß Gottes zur menschlichen Sünde und Schuld ein, sondern bleibt bei seinem Verhältniß zu den Folgen derselben stehen, wie es sich denn in seiner ganzen Theorie nicht sowohl um Vergebung der Sünde als um Aufhebung ihrer Straffolge, des Todes, handelt. — Des Teufels gedenkt er dabei nur beiläufig, fast nur wie einer Personificirung des Todes: er hat durch Christum seine Macht verloren, c. 20. 27.

Damit kommen wir auf die andere, schon oben angedeutete Seite der Athanas. Theorie, auf die positive: Die Ueberwindung des Todes durch Christi Tod und die Mittheilung des Lebens durch seine Auferstehung. Da nämlich Christi Leib (Menschheit) das Organ des göttlichen Logos, des absoluten Lebens ist, so geschieht es, daß der Tod, indem er in diesen Leib eintritt, in den Bereich des Lebens kommt und von ihm überwunden, vernichtet wird. Und nur diese innerliche Ueberwindung ist die wahre. Hätte der Herr den Tod durch ein bloses Machtgebot abgewehrt, so wäre der Tod doch im Leibe (des Menschen) und

---

*) c. Ar. I, 60; vgl. die Glosse zu Ps. 21: *τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μετατιθεὶς, ἵνα παύσῃ τὴν ἀρὰν, καὶ ἐφ᾽ ἡμᾶς μετάγῃ τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός* (Opp. II. p. 11. p. 1036).

dieser sterblich geblieben; nun aber, da Tod und Leben in dem (seinem) Leibe selbst zusammentreffen, „miteinander verflochten werden", wird jener vertilgt und dieser in's unsterbliche Wesen verklärt: eines durch das andere *). So vollzieht sich der Sieg des Lebens gerade im Conflict mit dem Tode; in der Auferstehung aber tritt er sichtbar heraus und theilt sich als die Kraft eines neuen Lebens denen mit, die Christo angehören. Zeugniß von diesem Todessiege des Herrn gibt der Sturz des Heidenthums und seiner Gewalten, die sinkende Macht des Satans und seiner Dämonen; Zeugniß gibt das Leben seiner Gläubigen, insbesondere die Freudigkeit, mit der sie dem Tode, der ihnen vordem so fürchterlich schien, entgegengehen, ja ihn verachten. Sie treten ihn mit Füßen, sie verachten ihn, wie einen gestorbenen. Er ist so ohnmächtig geworden, daß selbst Kinder und Weiber seiner spotten als eines Todten. Wie die aufgehende Morgensonne die Finsterniß vertreibt, so das Leben Christi die alten Schrecknisse des Todes — sichtlich, offenkundig vor aller Augen. (27—30). Der Hauptbeweis für seine Lebensmacht aber sind die innern Werke und Wirkungen in dem Leben und Herzen der Menschen, der Hellenen und der Barbaren, die geistige und sittliche Erneuerung (30. 46 f.). — Alles Bisherige zusammengefaßt, ergibt sich das Resultat: „Der Logos nahm einen sterblichen Leib an, um in diesem das Gesetz für uns zu erfüllen, das stellvertretende Opfer zu bringen, den Tod zu vernichten, die Unsterblichkeit zu geben und so das Gottesbild in der Menschheit wiederherzustellen (13)". Die Theorie des Athanasius ist weitaus das Be-

*) c. 44: *διὰ τοῦτο ἐνεδύσατο σῶμα (θνητὸν), ἵνα τὸν θάνατον ἐν τῷ σώματι εὑρὼν ἀπαλείψῃ.* 45. vgl. 22. Auch dieß läßt sich nur verstehen von der Grundanschauung des Ath. aus, daß Christus als Einzelner zugleich der Repräsentant der Menschheit sei. — Baur S. 98 scheint mir das Verhältniß zu äußerlich zu fassen.

deutendste, was die Patristik über die Erlösung aufzuweisen hat, eine wahre Vertiefung der früheren Theorien.

Wie Athanasius so hatten auch seine Vorgänger aus dem Werke Christi die Nothwendigkeit einer gottmenschlichen Person zu erweisen gesucht *); es konnte nicht fehlen, daß umgewandt die fortgeschrittene Christologie eine Rückwirkung auf die Soterologie übte: sie drängte dahin, den unendlichen Werth der Person Jesu für seinen stellvertretenden Tod geltend zu machen. Schon Cyrill von Jerusalem weist auf diese Bedeutung der gottmenschlichen Person des Erlösers hin: „Nicht ein Werthloser war es, der für uns gestorben ist, sondern der menschgewordene Gott; seine Gerechtigkeit überwiegt weit die Gottlosigkeit derer, für die er sein Leben dahingegeben hat"; auch Eusebius von Cäsarea findet die Bedeutung seines Todes besonders darin, „daß er für uns gestraft ward und eine Strafe erlitten hat, die nicht er schuldete, sondern wir um der Menge unserer Sünden willen — gerade dadurch ist er uns Ursach der Sündenvergebung geworden, indem er den uns zuerkannten Fluch auf sich zog" **). Ganz besonders aber hebt Cyrill von Alexandria im Zusammenhang mit seiner Christologie, diesen Punkt hervor. Er hält es dem Nestorius wiederholt entgegen, wie die weltversöhnende Kraft des Todes Christi ganz darauf beruhe, daß er, der ihn für uns gelitten, der menschgewordene göttliche Logos, sein Blut das Blut des Sohnes Gottes ist, welches er nicht für sich, sondern allein für uns vergossen hat ***). Er sagt zu Joh. 1, 29. Op. IV, 114: „Es wird dieses im A. Test. vorgebildete Lamm für Alle zur Schlachtung geführt, damit es die Sünde der Welt wegnehme,

---

*) Vgl. auch Bd. 2. §. 35.

**) Dem. ev. X, 1. Baur 100. — Auch Basilius sagt: Christus als der Gottmensch war allein vermögend δοῦναι ἐξίλασμα τῷ θεῷ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν, zu Ps. 48.

***) S. Bd. 2. S. 90 ff.

damit es, für Alle sterbend, den Tod vernichte und den über uns ergangenen Fluch löse. Dieses Lamm ist gestorben, Einer für Alle, um Alle zu Gott zurückzuführen. Denn da wir in vielen Sünden und deshalb dem Tode und Verderben verhaftet waren, hat der Vater seinen Sohn zum stellvertretenden Lösegeld (*ἀντίλυτρον*) für uns gegeben, den Einen für Alle; denn in ihm ist Alles und er überwiegt an Werth Alle; dieser Eine ist für Alle gestorben, damit Alle durch ihn zum Leben gelangten *)"; und noch bestimmter V. 2, 132 (de recta fide): „Es stehet geschrieben Galat. 3, 13: Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, für uns ein Fluch geworden — indem der Buchstabe des Gesetzes den in Uebertretung und Sünde Betroffenen für verflucht erklärt. Der, welcher von keiner Sünde wußte, das ist Christus, hat sich dem Gericht untergeben, ungerechte Mißhandlung erduldend und dasjenige erleidend, was den Fluchbeladenen zukam **), damit er, welcher die ganze Menschheit aufwiegt (*ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος*), für Alle gestorben, Alle der Anklage des Ungehorsams entledigte und damit die unterhimmlische Welt durch sein eigen Blut erkaufte. Er, der Eine, hätte nicht Alle aufgewogen, wenn er nicht eben sowohl Gott als Mensch gewesen wäre" ***). Wie sich Cyrill die Uebernahme un-

---

*) Im Flgd. *οἱ γάρ πάντες ἦμεν ἐν τῷ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι Χριστῷ.*

**) *ὑπενήνεκται τῇ δίκῃ, ψῆφον ἄδικον ὑπομείνας καὶ τὰ τοῖς ἐν ἀρᾷ πρέποντα παθών.*

***) *Οὐκ οὖν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς εἶναι ἐνηνθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθὼν, ὀλίγη πρὸς αὐτὸν ἡ σύμπασα κτίσις καὶ ἀπόχρη πρὸς λύτρον τῆς ὑπ' οὐρανὸν ὁ μιᾶς σαρκὸς θάνατος, ἰδία γαρ ἦν τοῦ ἐκ πατρὸς φῦντος λόγου.* Vgl. a. a. O. 46, und Tom. II, in Jes. p. 745, wo fast wörtlich dasselbe zu lesen.

seres Fluchs von Christo dachte, erhellt insbesondere aus seiner Erklärung von Matth. 27, 42: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? — „Ist es möglich, daß der aus Gott dem Vater geborne Logos an sich himmlischer Hilfe bedürftig gewesen sei? Wie thöricht! Er herrscht ja mit Gott dem Vater über Alles und festigt die Himmel durch seinen Geist. Was will er also sagen mit diesem Ausruf? Als unser Urahn Adam das ihm gegebene Gebot übertreten und das göttliche Gesetz mißachtet hatte, gerieth die menschliche Natur in einen Zustand der Gottverlassenheit, sie wurde um deswillen eine fluchbeladene, dem Tode verhaftete. — Als aber der eingeborene Logos Gottes herniederkam, um das Gefallene wiederherzustellen, nahm er den Samen Abrahams an sich und ward unser Mitbruder. Da mußte zugleich mit jenem uralten Fluche und dem eingedrungenen Verderben auch die Gottverlassenheit ein Ende nehmen, welche das Menschengeschlecht von Anfang an zu leiden hatte. Deshalb wurde er wie einer der Gottverlassenen, sintemal er gleicherweise wie wir Fleisches und Blutes theilhaftig geworden war; und deshalb rief er: Warum hast du mich verlassen! Es war der Ausruf dessen (eines solchen), der uns die uns widerfahrene Gottverlassenheit aufhob und in sich selber den Vater uns wieder günstig stimmte (sein abgekehrtes Angesicht wieder zuwandte) und ihn zum Wohlwollen gegen uns, wie gegen sich selber und gegen sich zunächst aufrief" *). Schon mit der Annahme unseres Fleisches hat also der Erlöser auch die Straffolge der Sünde, den Fluch auf sich genommen und ihn in seinem Tode abgethan. Hier fehlt, bemerkt Baur **), zum vollen Begriff der Satisfaktion

*) a. a. O. S. 140 — φησὶν, ὅπερ ἦν λύοντος ἐναργῶς τὴν συμπᾶσαν ἡμῶν ἐγκατάλειψιν, καὶ ἐκδυσωποῦντος ἐφ ἑαυτῷ τὸν πατέρα καὶ καλοῦντος εἰς ὁμονοίαν τὴν ἐφ ἡμῖν, ὡς ἐφ᾿ ἑαυτῷ καὶ πρώτῳ.

**) a. a. O. S. 103.

nichts als die ausdrückliche Beziehung auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit. Und auch diese, fügen wir hinzu, fehlt wenigstens nicht ganz. Denn zwar sagt Cyrill T. VI. 64 (c. Nest.): Gott ist seiner Natur nach gütig, mitleidig und barmherzig, und sei dieß nicht erst in der Zeit geworden, sondern habe sich in Christo als solchen geoffenbart, ferner IV, 853 (in Joh.): Nicht habe der Vater dem Sohne das Kreuz gegen dessen Willen auferlegt, sondern der Sohn habe sich selbst für uns in das Leiden dahingegeben und der Vater darein gewilligt, damit sich das Mysterium des Heils erfülle; aber er sagt doch auch c. N. 66: Der menschgewordene Logos habe sich und dem Vater das Opfer gebracht, welches der Inhalt unseres Glaubensbekenntnisses ist, er sagt: „Christus sei um unseret willen von dem Gericht der Verdammniß betroffen worden, um Alle der auf die Sünde gelegten Verdammniß zu entnehmen"; er hebt es wiederholt mit dem größten Nachdruck hervor, daß das, was Christus getragen hat, der Fluch war, den das göttliche Gesetz über die Uebertreter ausspricht, „unser Fluch", um uns desselben zu entledigen *). — Uebrigens nennt Cyrill wie hier den Kreuzestod, so anderwärts auch den Gehorsam des Erlösers als wesentliches Erforderniß zur Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes, z. B. V, 2: zu Röm. 5, 19: „Durch Eines Gehorsam viele Gerechte. Nachdem das menschliche Geschlecht um des Ungehorsams des Erstgebornen willen

---

*) T. IV. in Joh. 647: *κατεκρίθη τε δι' ἡμᾶς ἵνα τῆς ἐπὶ τὸ πλημμελεῖν κατακρίσεως πάντας ἐξέληται.* ebd. 3057: Er trug sein Kreuz — *κατακεκριμένος ἤδη καὶ τὸν ἐφ' αἵματι ψῆφον.. καὶ τοῦτο δι' ἡμᾶς. τὰς γὰρ τοῖς ἡμαρτηκόσιν ἐπηρτημένας εὐλόγως ἐκ τοῦ νόμου δίκας εἰς ἑαυτον ἐκομίζετο* Gal. 3, 13, Deut. 26, 27, *ἡμῶν ἄρα . . οἷς γὰρ ἔγκλημα ἡ παράβασις, αὐτοῖς ἂν εἴη καὶ τὸ εὐθύνεσθαι πρέπον· οὐκοῦν ἐπάρατος δι' ἡμᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, ἵνα ἡμᾶς ἀπολύσῃ τῆς ἀρχείας ἀρᾶς.*

dem Fluch und Todesgericht verfallen war, mußte es zu dem ursprünglichen Stand untadeligen Gehorsams wieder aufgerichtet werden. Dieß überstieg weit die Grenzen der menschlichen Natur. Daher sandte der Vater seinen Sohn, geboren vom Weibe, damit er einen, dem unsrigen ähnlichen, Leib sich aneignend, als Mensch, und zwar als der sündlose Mensch, auf Erden erscheine, und so in Allem dem Vater gehorsamend, die menschliche Natur in sich gerecht mache und den Banden des Todes entnehme. Und wie wir Erben der Verdammniß des Ersten geworden sind, werden wir der Gerechtigkeit des Zweiten theilhaftig, der durch seinen vollkommenen Gehorsam zum Leben zurückführt" *). Diese Theilnahme an dem, was Christus für uns gethan, denkt Cyrill objectiv durch die Menschwerdung, subjectiv durch den Glauben und durch den heil. Geist vermittelt. — Es ist unverkennbar, daß bei ihm schon alle Elemente einer vollständigen Versöhnungslehre, selbst das Strafleiden und die Satisfaktion, der passive und aktive Gehorsam hervortreten, nur noch nicht zur Einheit verbunden. Cyrill aber ist der Vertreter der ganzen spätern Alexandrinischen Theologie.

Seine Idee von dem unendlichen Werth, den die Person des Gottmenschen dem Leiden gibt, blieb selbst der Antiochenischen

---

*) IV, de rect. f. 146. Eine ähnliche Stelle theilt Petav. Dg. de inc. L. II. p. 96 mit. Auch sonst kommt dieser Gedanke bei Cyrill vor. V, de inc. 779: Christus war sündlos, damit in ihm und in ihm allein die menschliche Natur mit Sündlosigkeit geziert und so durch die Heiligung zu Gott erneuert würde; 691: der Logos hat unser Fleisch angenommen, um es von der Vergänglichkeit zu befreien, unsere Seele, um ihr den festen Stand im Guten und die Uebermacht über die Sünde zu verleihen; 692: Christus ist die Wurzel und der Anfang der neuen Menschheit, 704: der Erstling der durch die Heiligung erneuerten Kreatur; 803: er ist vom Weibe geboren, um Geburt und Mutterschoß der ihm Homogenen zu heiligen.

Schule nicht völlig fremd; wenigstens spricht sie einmal Chrysostomus aus *), der auch anderwärts einen tieferen Blick in das Wesen der Versöhnung thut. Denn er bemerkt zu Hebr. 9, 17: Der Tod Christi bewog den ob unserer Gottentfremdung uns zürnenden Vater, uns das Erbe zu überlassen und befähigte uns zu dessen Empfang: „wir hatten uns verfeindet, waren schuldig zu sterben, da starb er für uns und machte uns würdig des Testaments" **). Dagegen finden wir bei Theodoret***) wieder ganz die alte Lehre von der Ueberwindung des Teufels auf dem Rechtsweg, in dem sich die göttliche Güte mit der göttlichen Gerechtigkeit zum Heil der Menschheit vereinigt. Er entwickelt diese Vorstellung noch klarer als seine Vorgänger: Durch den Ungehorsam ist der Mensch rechtmäßig dem Fürsten des Todes verfallen; dieses Recht gibt ihm das göttliche Gesetz, welches den Sünder zum Tode verdammt; aber dadurch, daß er sich an dem schlechthin Unschuldigen vergriff, hat er sein Recht verwirkt und muß nun die Gefangenen herausgeben: „weil du — läßt Theodoret Christum den Teufel anreden — weil du Einen ungerechter Weise dahingenommen hast, werden dir von Rechtswegen alle Untergebenen entnommen; weil du die Grenzen der dir gegebenen Vollmacht über die Sünder zu herrschen überschritten hast, weil du nach einem sündenfreien Leib gegriffen hast, so ist es um deine Macht geschehen. Fahre aus aus deinem Gewaltreich; ich will sie Alle vom Tode befreien" (670). Zur nähern Begründung dafür beruft sich Theodoret nicht, wie Cyrill, auf die Gottheit des Erlösers, sondern darauf, „daß er die von dem Teufel überwundene Menschennatur angenommen, in den Kampf geführt und sie in den Stand gesetzt habe, die alte Niederlage wieder gut zu machen und den, der sie einst schimpflich besiegt hatte, nieder-

*) S. Baur a. a. O. 103.

**) Delitzsch, Comment. zum Hebr. Brief, S. 412.

***) De provid. Orat. X. Ausg. v. Schulze IV.

zukämpfen." Aber merkwürdig, in die Durchführung dieser Theorie spielt immer auch der Gedanke an eine Tilgung der menschlichen Schuld und an die Versöhnung mit Gott herein. Das Mittelglied bildet der Gedanke, daß die Sünde Verschuldung an Gott und das Todesurtheil ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit ist. So wird das, was nach der einen Seite als ein Recht des Teufels erscheint, nach der andern eine Verhaftung unter das göttliche Gericht, und der Tod des Herrn zum Tilgungsmittel der Schuld: „Er wird an's Kreuz geheftet, nicht eigener Sünden Strafe zu erleiden, sondern die Schuld (χρέος) unserer Natur bezahlend, denn sie war schuldig, weil sie die Gebote des Schöpfers übertreten. Da sie nun selber ihre Schuld zu bezahlen unvermögend war, so bewerkstelligte der Herr selbst die Bezahlung der Schuld und indem er gleichsam wie Bezahlungsmittel menschliche Glieder (Leib) annahm und diese weislich und gerecht brauchte (sie in den Tod gab), trug er die Schuld ab und machte die Menschennatur frei" (666).. „Wir waren Gottes Feinde, weil wir ihn beleidigt hatten und verdienten Züchtigung und Strafe; aber von ihr wurden nicht wir betroffen, sondern Er, unser Heiland, duldete sie und schenkte uns den Frieden mit Gott" (Jes. 53).. Ebd. 668 zu Galat. 3, 13: „Indem der Apostel von Christo sagt: für uns (ein Fluch), deutet er an, daß er, an sich schuldlos, unsere Schuld erstattet hat und daß er uns, auf denen eine zahllose Schuldenlast haftete, um deren willen wir der Knechtschaft anheim gefallen waren, die Freiheit erwirkt hat, indem er uns erkaufte und sein eigen Blut als Kaufpreis erlegte. Darum ruft derselbe Apostel auch anderwärts aus: Theuer sind wir erkauft . . . Deshalb hat er auch den Kreuzestod auf sich genommen, sintemal diese Todesart nach dem Gesetz eine verfluchte war. Verflucht aber war auch die Natur (die Menschheit) als Uebertreterin des Gesetzes, wie geschrieben steht: verflucht sei jeder u. s. w. Deshalb eben unterzieht er sich dem gemein menschlichen Fluche und löst ihn durch seine unschul-

bige Schlachtung; ohne dem Fluch zu unterliegen, weil er der schlechthin Sündlose war, erduldete er den Tod der Sünder — und ging in's Gericht mit dem gemeinsamen Feind der Menschheit, indem er beides, Vorkämpfer und Vertreter unseres Geschlechtes, wurde und dem Tyrannen zurief: du bist gefangen in deinen eigenen Netzen . . . ich habe die Schuld der Menschheit abgetragen, ich hebe, weil ich den unverdienten Tod erlitten, den verdienten (*τὸν δίκαιον*) auf. Siehe die Schuldschrift wider die Menschheit getilgt; sie ist an's Kreuz geheftet, durchstrichen, ausgelöscht." So drängt die Theorie von dem Rechtsweg gegen den Argen immer zur Versöhnungslehre fort, sobald der Tod als göttliches Gericht gefaßt wird. Noch an dem letzten der griech. VV., dem Johannes v. D., läßt sich das bemerken. Denn ob er sich gleich genau an Gregor anschließt *), sagt er doch, daß Christus sich selbst dem Vater zum Opfer für uns dargebracht habe, denn ihm haben wir gesündigt und er mußte das Lösegeld für uns übernehmen, und wir so von der Verdammniß befreit werden (*λυθῆναι τῆς κατακρίσεως* III, 27).

Die Frage, ob die griech. Kirchenlehrer Menschwerdung und Tod des Herrn für nothwendig zur Erlösung und Versöhnung ansehen, beantwortet sich hiernach von selbst: die Mehrzahl thut es in demselben Sinn, in dem sie umgewandt aus dem Bedürfniß der Erlösung die Nothwendigkeit eines Gottmenschen ableitet. Für die Allmacht gibt es keine Nothwendigkeit; was Theodoret sagt **): „Gott hätte auch durch seinen blosen Willen die Menschen erlösen können, aber er wollte nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit seines Waltens zeigen", ist die gemeinsame Ansicht, nur daß die Einen mehr die Freiheit dieses Willen gegenüber der absoluten Macht betonen, wie Gregor v. Nazianz und Theodoret, die Andern, die ethische Nothwendigkeit, wie Athanasius und Cyrill.

---

*) Vgl. S. 191.

**) Tom. IV, 876: *ῥᾷστον ἦν αὐτῷ καὶ βουλήσει μόνῃ καταλῦσαι*

Weniger bieten die älteren lateinischen VV. Sie geben bis auf Hilarius nichts, was über den einfachen Doppelgedanken hinausginge, daß uns Christus durch sein Blut vom Teufel losgekauft und sich in seinem Tode Gotte zum Opfer für Alle hingegeben habe. Hilarius aber theilt die Grundanschauung der griech. VV. von der universalen Bedeutung der Menschwerdung *); und faßt im Zusammenhang mit ihr alle Momente der Erlösung zu Ps. 68 so zusammen: Obgleich Gotte Alles wohlgefällig ist, so ist ihm doch die Zeit besonders angenehm, wo der eingeborene Gott in dem Blute unseres Leibes alles Uneinige und Feindliche im Himmel und auf Erden versöhnen würde . . wo die Heiden Miterben Christi und alle gottfeindlichen Mächte zu Schanden gemacht werden sollten, wo der Tod, nachdem er an Gott seine Macht erschöpft hatte (mors, postquam in Deo esset grassata) ein Ende nehmen, das Gesetz der Sünde, welches in unserem Fleische ist, aufgehoben werden, die ganze seufzende Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes warten, wo in dem Leiden des Eingeborenen alle ewigen Heilsgedanken zur Erfüllung kommen würden (c. 14). Näher sagt er dann, „der Fürst der Welt habe an Christo, obwohl er nichts an ihm fand, doch die Strafe der Sünde, das ist das Recht des Todes, vollzogen (peccati poenam i. e. jus mortis exercuit), und eben damit sich selbst gerichtet"; aber das meint Hilarius nicht so, als ob des Herrn Leiden und Sterben nur ein Widerfahrniß von dem Argen und seinen Werkzeugen gewesen sei (8); es war zugleich des Herrn eigene Leistung, seine freie Hingabe nach dem Willen des Vaters, seine eigene That **), zugleich ein Verhängniß des Vaters über ihn. „Denn geschlagen, sagt Hil. zu Ps. 68, 23, ge-

---

τοῦ θανάτου τὴν δυναστείαν . . ἀλλ' οὐκ ἐβουλήθη τὴν ἐξουσίαν ἀλλὰ τῆς προνοίας τὸ ἐπιδεῖξαι τὸ δίκαιον. —

*) de Trinit. II, 24. Vgl. oben S. 162.

**) Vgl. de Trinit. X, 11.

schlagen wurde der Herr (von Gott) indem er unsere Sünden auf sich nahm und für uns litt. Dieß bezeugt er selbst, indem er seine Jünger an den Ausspruch erinnert: Ich werde den Hirten schlagen, was auch der Apostel bestätigt, indem er Röm. 8, 32 sagt: „der seines geliebten Sohnes nicht verschonet.. Er hat ihn den Winzern bestimmt, wohl wissend, daß sie ihn tödten würden.“ So ist also Christi Tod gewissermaßen ein göttliches Strafgericht, wenn auch nicht zum Zweck der Strafe, sondern zum Heil — ähnlich der, die den ersten Adam traf, um ihn der ewigen Strafe zu überheben (22, 23). Dieß leitet sofort auf die andere Seite der Sache herüber. Ueber sie erklärt sich Hilarius zu Ps. 53, c. 12 u. 13 so: das Leiden Christi war ein Strafleiden; er hat damit der Strafschuldigkeit der Menschheit genug gethan; es hatte die Qualität eines innerlich verletzenden wirklichen Strafleidens, aber weil der Leidende göttlichen Wesens war, hat er den Schmerz nicht als solchen empfunden *). Und c. 13: „Denen, die das göttliche Gesetz verletzen, war durch göttlichen Richterspruch der Fluch bestimmt. Dieser Fluch erwuchs aus der Unterlassung der vom Gesetz gebotenen Opfer. — Unser Herr Jesus Christus aber hat uns demselben entnommen,

*) Dieß ist der Sinn der Worte: quod in crucem actum unigenitum filium Dei et morte damnatum eum, qui - - aeternus sit (vermöge der Geburt aus Gott), frequenter imo semper praedicamus, non ex naturae necessitate potius quam ex sacramento humanae salutis fuisse subditus intelligendus est.. passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali; non tamen poenae sensu laesura patientem; non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem divinitatis natura non sentit. Passus ergo est Deus, quia se subjecit voluntarius passioni. Daß Hilarius das Leiden nicht tiefer eindringen läßt, hat seinen Grund in seiner Christologie, Bd. 2, 184 ff.

wie der Apostel sagt Galat. 3, 13: „Er hat sich also dem Tode der Verfluchten unterzogen, um den Fluch des Gesetzes aufzuheben, indem er sich selbst Gotte dem Vater willig als Opfer darbrachte, damit durch diese freiwillige Hostie der Fluch gelöst würde, welcher auf die Schuld der Gesetzesübertretung (der Unterlassung des Opfers) gelegt war" *). Diese Stelle ist in sofern wichtig, als sie in dem Tode Christi sowohl eine freiwillige Hingabe als ein Strafleiden erblickt und beides in den Begriff des Opfers zusammenfaßt, „durch welches — wie es im Folgenden heißt — das ganze Menschengeschlecht erkauft worden ist." Einen ähnlichen Ausspruch haben wir von Ambrosius de fuga 7: Suscepit mortem, ut impleretur sententia (Genes. 2, 17), satisfieret judicato (dem Richterspruch Gottes) per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae**).

Auch die folgenden: Augustinus, Leo und Gregor der Gr. stellen den Tod Christi unter den zwiefachen Gesichtspunkt der Erlösung vom Teufel und des Opfers und lassen beides häufig ineinander überfließen. In der Ausführung gehen sie jedoch auseinander.

Augustin hebt vorzugsweise die ethischen Wirkungen des Todes Christi, die Erweckung zur Dankbarkeit, Gegenliebe und Nachfolge hervor. Außerdem behauptet er auf's strengste das Recht des Teufels und das Rechtsverfahren Gottes gegen ihn: aequissimo jure hielt der Teufel die Menschen unter dem Gesetze des Todes gefangen ***); Gottes Gerechtigkeit konnte sich

---

*) Maledictorum se obtulit morti, ut maledictionem legis solveret, hostiam se ipsum Deo patri voluntarie offerendo: ut per hostiam voluntariam maledictum, quod ob hostiae intermissae reatum erat additum, solveretur.

**) Bei Münscher, 433.

***) Modus iste, quo traditus est homo in potestatem diaboli,

auch in der Wiederherstellung der Abgefallenen nicht verläugnen: non potentia, sed justitia diabolus superandus erat; sie gab den menschgewordenen Sohn in den Tod und damit an den Teufel hin, dessen die Macht des Todes und der Sünde ist *); durch das Unrecht aber, das dieser in der Tödtung des Sündlosen beging, verwirkte er sein Recht an die Menschen und muß nun Alle, die an Christum glauben, rechtmäßig herausgeben, er darf sie nicht länger im ewigen Tod festhalten. So hat sie Christus durch seinen zeitlichen Tod erlöst. Das Lösegeld wird also dem Teufel gegeben: in hac redemtione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur. Von einem Betrug ist dabei durchaus keine Rede; de Trin. XIII, 10—15 **). Aber diese Redemtion vom Teufel fällt nun bei Augustin ganz mit der Versöhnung zusammen; sie ist die Erlösung vom Zorne Gottes, der Grund unserer Sündenvergebung und Rechtfertigung. Denn — das ist das Verbindungsglied — die Macht des Teufels als des Fürsten des Todes ist zugleich

---

non ita debet intelligi, tamquam hoc Deus fecerit aut fieri jusserit, sed quod tantum permiserit, juste tamen.

*) In den quaest. ex N. Test. erklärt sich darüber Augustin so: Locus (2 Kor. 5, 21) duplici modo intelligendus est, primum fecit illum peccatum, dum incarnari illum voluit et, quem sors (mortis) non tangebat, de peccatrice carne corpus accipere, per quod dicitur factus peccatum. Deinde dum offert eum pro peccatis; hostia enim in lege pro peccatis oblata peccatum nuncupabatur (dieß ist die constante Erklärung). Offerre autem Christum pro nobis quid est, nisi dare potestatem volenti eum occidere? . . . Hoc peccato reus factus, diabolus contradicendi audaciam perdidit. Vgl. Serm. in Joh. 48. Derselbe Gedankenzusammenhang.

**) Vgl. de libero arbitrio, c. 10: Justissime igitur dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.

die Macht der Sünde, die Erlösung aus seiner Gewalt zugleich die Befreiung von den Sünden und den ewigen Strafen derselben; der Zorn Gottes die justa vindicta, a. a. O. c. 12. 16. Aber auch umgewandt: Si commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo (et morti), profecto remissio per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo (12).

An andern OO. z. B. de peccat. mer. I, de civ. D. VII, 21 stellt dagegen Augustin die Versöhnung in den Vordergrund. Da heißt dann Christus Opfer und Hoherpriester zugleich, sein Tod die Strafe für unsere Sünden, das Mittel zur Tilgung der Schuld. Besonders contra Faust. Manich. XIV, 1: Sünde und Tod sind Correlate, die sogar unter denselben Namen fallen. Denn Sünde ist nicht nur die böse That, welche Strafe verdient, sondern auch der Tod selbst, mit dem die Sünde gestraft wird, heißt peccatum. Und in beider Beziehung haftet an ihr der Fluch. Nicht in ersterem, im letzteren Sinne ist Christus zur Sünde und zum Fluch geworden, hoc est maledictum, quod pependit in ligno. „Christus hat, selbst ohne Schuld, unsere Strafe übernommen, um damit unsere Schuld zu bezahlen und unserer Strafe ein Ende zu machen". . . Indem er den Tod von uns und für uns auf sich nahm, hat er zugleich von uns und für uns den Fluch auf sich genommen — in und mit unserem Tode die Strafe unserer Sünde*); die

*) Pro omnibus mortuus est; hoc est mortuus quod maledictus, quoniam mors ipsa ex maledicto est et maledictum est omne peccatum, sive ipsum quod fit, ut sequatur supplicium, sive ipsum supplicium quod alio modo vocatur peccatum, quia fit ex peccato. Suscepit autem Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret supplicium nostrum. Und im Flgd. zu Galat. 3, 13: Cum (Christus) ex homine et pro homine mortem suscepit, ex illo et pro illo etiam male-

Strafe kommt aus dem Fluch, aus dem Fluche aber ist uns durch die Gerechtigkeit des göttlichen Strafurtheils der Segen erwachsen. — Den Uebergang dieses unseres Fluchs und unserer Strafe auf Christus scheint Augustin vermittelt zu denken durch das Verhältniß Christi zu seinen Erlösten. Denn so erklärt er die Anfangsworte des Ps. 22: Quid voluit dicere dominus? Non enim reliquerat illum Deus, cum ipse esset Deus (Joh. 1). Quare ergo dicitur, nisi quia nos ibi eramus, nisi quia corpus Christi, ecclesia? — Quomodo dicit (v. 2): *longe a salute mea verba delictorum meorum*, nisi quia delicta nostra sua delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret? Corpus enim suum gerebat, i. e. ecclesiam. Es findet gleichsam ein Tausch statt zwischen ihm und uns: de te sibi mortem, de se tibi salutem, de te sibi contumelias, de se tibi honores, in Ps. 59 (60). Ein paar mal begegnen wir auch dem Gedanken einer überschüssigen Leistung Christi: totum mundum redemit, qui plus dedit, quam totus mundus valeret, woraus dann Augustin schließt, daß es sich hier um keine äußerliche Compensation, sondern um eine Heilsveranstaltung handelt.

Leo I. kommt dagegen neben dem Rechtsverfahren wieder auf die Ueberlistung des Teufels zurück (illusa est securi hostis astutia) und läßt durch Christi Hingabe an denselben den

---

dictum, quod mortem comitatur, suscipere non dedignatus est — ille filius Dei, semper vivus in sua justitia, mortuus autem propter delicta nostra, benedictus in sua justitia, maledictus autem propter delicta nostra in morte suscepta ex poena nostra. c. 6. Si confiteris mortuum, confitere suscepisse poenam peccati nostri sine peccato nostro — si optas inde (ex poena) liberari, crede per divinae sententiae justitiam ex maledictione venisse benedictionem.. confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis c. 7.

alten Vertrag der Sünde (antiquae praevaricationis pacta) getilgt, die Schuld bezahlt und den Tod überwunden werden, Serm. XXII, 3. 4. Auch er sieht darin eine Vermittlung zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit: justus et misericors Deus non sic injuria suae voluntatis est usus, ut ad reparationem nostram solam potentiam benignitatis exerceret. S. de pass. V. Und von da macht er dann unvermittelt den Uebergang zur Versöhnung: Christus übernahm die Sache Aller und bot sich dem Vater als das wahre Versöhnungsopfer dar; Christus se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens patri — crucifixus est.. quae reconciliatio esse posset, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet? Ep. CXXIV, 3 *).

Gregor der Große endlich treibt die Theorie vom Betrug gar bis auf die Spitze. Er vergleicht den Teufel mit dem Leviathan und läßt ihn, gleich einem Fisch, von dem Erlöser mit dem Hamen gefangen werden (in hamo captus est). Die Menschheit war die verführerische Lockspeise, in welche der Verführer des Menschengeschlechtes hineinbiß, die mit der Menschheit verbundene Gottheit aber der verborgene Stachel, welcher ihn durchbohrte. Indem er nach dem Unsterblichen griff, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in seiner Gewalt hatte, Moral. XXXIII **). Aber derselbe Gregor legt andrerseits ein großes Gewicht auf das in Christi Tod zur Versöhnung dargebrachte gottmenschliche Opfer und leitet die Nothwendigkeit desselben geradezu aus der Schuld ab, Moral. XVII, 46: „Die Schuld mußte getilgt werden, aber sie konnte nicht anders getilgt

---

*) Vgl. Parthel, Leo I. S. 171 ff. u. Griesbach Opusc. acad. I. S. 124, wo es ganz richtig heißt: confundere solet Leo ea quae diabolum spectant cum his quae ad Deum pertinent.

**) S. Baur, 79 und Lau, Gregor der Gr. S. 450, wo die Belegstellen sich reichlich finden.

werden, als durch ein Opfer (delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat). Es war also ein Opfer zu beschaffen; aber was für ein Opfer konnte erfunden werden, um die Menschen der Schuld zu entledigen? Es würde der Gerechtigkeit widerstreiten, wenn für den Menschen, als vernünftiges Wesen, unvernünftige Thiere zum Opfer dargebracht würden. Das Opfer für die Menschen konnte nur ein Mensch sein — und zwar ein sündloser Mensch. Ein sündloser Mensch aber konnte auf dem Wege der natürlichen Deszendenz aus sündigem Geschlechte nicht erwachsen. Daher wird Gottes Sohn im Leibe der Jungfrau Mensch: Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium corpus suum, exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. In dieser Beziehung der Versöhnung auf die Schuld geht Gregor der Gr. über alle seine Vorgänger hinaus, obwohl auch bei ihm die Beziehung des Opfers auf Gott immer wieder in die auf den Teufel übergeht *). Er bildet den Schlußpunkt der alten Kirche.

Auch die lat. VV. lehren keine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung und Versöhnung. Augustin hält die Frage darnach für thöricht; poterat omnino, antwortet er den Fragern, aber, setzt er hinzu: si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. Was er abwehren will, ist nur die Beschränkung der Allmacht Gottes **). Außerdem urtheilt er, daß zur Hei-

---

*) Vgl. Lau, a. a. O. 446 u. Baur 92.

**) De agone Chr. c. 11. de Trin. XIII, 10. Eos qui dicunt, itane fuit Deo modus alius, quo liberaret homines? parum est sic refellere, ut istum modum asseramus bonum et divinae congruum dignitati, verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequabiliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem alium non fuisse, nec oportuisse.

lung unseres Elendes kein anderer Weg geeigneter gewesen, ja daß es keinen andern zu unserer Rettung gegeben habe. Und diese Nothwendigkeit begründet er aus der Erbsünde *).

Resultat. Es steht demnach so: die beiden Theorien der Erlösung vom Teufel und der Versöhnung durch das Opfer gehen allmählig, und zwar durch den Mittelbegriff des Todes, immer mehr in einander über. In dem Maße aber als der Tod auf göttliche Causalität zurückgeführt und unter Genes. 2, 17 und Galat. 3, 10 gestellt wird, wird auch Christi Tod als Strafe für die menschliche Sünde, als Erleiden des Fluchs betrachtet und damit auf die göttliche Gerechtigkeit bezogen. Eine Satisfaktionstheorie beginnt sich zu entwickeln. Der Gedanke einer Vermittlung der Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit, so häufig er gebraucht wird um die Erlösung vom Teufel zu erklären, wird jedoch auf die Versöhnung nur erst selten und mehr andeutungsweise angewendet. Man sieht aber bereits deutlich, wohin der Zug des Dogma geht **).

---

*) Serm. de temp. X: nullum esset salutis remedium, nisi Christus adveniret de coelo. Serm. XIV. Serm. de verb. Ap. VIII. Ench. 48: Illud unum peccatum tam magnum est, ut in uno homine originaliter atque ut ita dixerim radicaliter totum genus humanum damnaretur; non solvitur ac diluitur, nisi per unicum mediatorem Dei et hominum, qui solus potuit ita renasci, ut si non opus esset nasci. Eben so Leo, Serm. de pass. I. zu Ps. 94. Vgl. Petavius Dog. de incarn. L. II. c. 12.

**) In der morgenländischen Kirche an Nikolaus von Methone (aus dem 12. Jhdt.), der aus den vorhandenen Elementen ein System der Versöhnungslehre entwickelte, welches die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes zur Ueberwindung des Teufels und des Todes auf dem Rechtsweg zu erweisen sucht. Denn dieses Moment ist auch bei Nikol. das dominirende, wodurch er sich von Anselm unterscheidet. Vgl. Stud. u. Krit. 1833, Hft. 3 u. Sei-

Das Mittelalter.

Das Mittelalter nahm die Erträgnisse der alt-kirchlichen Arbeit in sich herüber, um sie in der Scholastik zu verarbeiten. Wir finden daher auch hier die Lehre von der Erlösung vom Teufel wieder, und zwar in der Form, wie sie Augustin entwickelt hatte. Anselm selbst nennt sie „die herkömmliche, gewöhnliche", und noch Abälard wurde im J. 1140 von Bernhard der Irrlehre angeklagt, als er das Recht des Teufels an den Menschen bestritt, worinnen doch, wie jener selbst zugebe, „alle frühern Lehrer einstimmig gewesen seien." Und so lehrt denn auch noch der Magister sententiarum die Ueberlistung des Teufels durch den Erlöser ganz wie Gregor der Gr. Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum, Sent. L. III, dist. 19. Aber schon hatte der große Scholastiker A n s e l m eine Theorie von der Versöhnung durch den Tod Christi entwickelt, welche nicht nur die schon vorhandenen Elemente in sich aufnahm, sondern das ganze Versöhnungswerk unter den Gesichtspunkt der S c h u l d stellte und es aus ihr zu begreifen suchte, während die Aelteren vorzugsweise auf die Folgen der Sünde, den Tod, den Fluch, reflektirten. Gerade in der Energie, womit er den Begriff der Schuld geltend machte, besteht der s a c h l i c h e Fortschritt Anselms über die Frühern hinaus, der f o r m e l l e in der Art, wie er diesen Begriff mit der Idee der göttlichen G e r e c h t i g k e i t zur Einheit eines Systems verarbeitete.

Den Ausgangspunkt für seine Darstellung nimmt er in der Kritik der bisherigen Lehre; er bestreitet das Recht des Teufels und die Nothwendigkeit eines göttlichen Rechtsverfahrens gegen ihn. Auch ist es ihm klar geworden, daß die Erlösung vom

---

sen: Nicolaus Methonensis, Anselm. Cant., H. Grotius — inter se comparati. Hdlbg. 1838.

Teufel die Erlösung von der Sünde voraussetze, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgnng der durch sie verwirkten Schuld, wie es also die Hauptaufgabe sei, zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. Das will er nachweisen, und zwar im Sinne der damals aufblühenden Scholastik, vermöge rein spekulativer Entwicklung, als eine innere, in dem Wesen der Sache selbst begründete Nothwendigkeit: Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit? Was Inhalt des christlichen Glaubens ist, will er auf diesem Wege zur Erkenntniß erheben*). Seine Grundgedanken sind diese:

Die Sünde ist Verletzung der Ehre Gottes; mit ihr entzieht die Kreatur Gotte, was sie ihm, ihrem Herrn, schuldet: die Untergebung unter seinen Willen (aufert Deo quod suum est); sie weigert ihm das Recht an sich. So ist die Sünde die faktische Negation der absoluten Autorität und Herrlichkeit Gottes; sie entehrt ihn**). Zwar ist die Ehre Gottes, die Majestät des absoluten Geistes, in sich selbst unverletzlich, verletzbar aber in der Sphäre ihrer Offenbarung, in der Welt, insbesondere in der Menschheit, welche die göttliche Ehre zu verherrlichen schon durch die Schöpfung bestimmt war. Der Mensch sollte nämlich nicht

*) Wir können hier kürzer sein, da wir zwei eingehende Darstellungen der Anselm. Satisfaktionstheorie besitzen, die eine von Baur, a. a. O. S. 155 ff., die andere in Hasse's trefflicher Monographie, Bd. 2. S. 450, die ich für die gelungenste halte. Außerdem vgl. die Aufsätze in der Evang. Kirchenzeitung v. J. 1834 S. 23 und vom J. 1844 S. 771, von denen der letztere sich an Baur anschließt.

**) I, 11: Non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum; qui Deo non reddit hunc honorem, Deum exhonorat.

nur selbst in heiligem Gehorsam und vollkommener Gerechtigkeit die Ehre Gottes darstellen und reflektiren, sondern sie auch gegen den Teufel vertheidigen, indem er faktisch darthat, daß die Sünde nicht in der (gottverliehenen) kreatürlichen Freiheit als solcher begründet sei; er sollte ferner die Vollendung des Reiches Gottes vermitteln und die durch den (vorausgesehenen) Abfall in der Geisterwelt entstehende Lücke ausfüllen — also der vollen Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsrathschlusses und der vollen Durchführung der göttlichen Ehre dienen c. 15—18*). In diesen Beziehungen war also allerdings die Ehre Gottes verletzbar, und hat sie der Mensch durch die Sünde verletzt. Die Sünde zieht daher für ihn ein Schuld und zwar eine unendliche Schuld nach sich; sie haftet als debitum an ihm, sie fordert Wiedererstattung der Verletzung, Sühnung der Gotte angethanenen Beleidigung, Satisfaktion. Und diese Forderung ist eine absolute**). Gott selbst kann nicht anders, als seine Ehre gegen dieses Attentat auf sie wahren, er ist es sich selbst schuldig, sie zu restituiren; das fordert seine Selbsttreue, seine Gerechtigkeit. Ein Hingehenlassen der Sünde wäre Verläugnung seiner selbst und der von ihm gesetzten Weltordnung (c. 12. 14).

Die Restitution der göttlichen Ehre kann nun auf einem zwiefachen Wege geschehen: entweder durch die Strafe oder durch Genugthuung. Durch die Strafe nimmt Gott sich selbst seine Ehre wieder. Indem er dem Sünder in der Strafe (Verdammniß) das höchste Gut, die Theilnahme an seiner Gemeinschaft, wozu er ihn geschaffen, die ewige Seligkeit entzieht, erweist er an ihm thatsächlich seine absolute Herrlichkeit; die Kreatur auf diese Weise

---

*) I. 15. Hasse 576.

**) 11: Debet ergo omnis, qui peccat, honorem quem rapuit solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere. Quamdiu non solvit, quod rapuit, manet in culpa.

negirend, wahrt er ihr gegenüber seine Ehre *). In sofern ist also die Strafe als Büßung selbst satisfaktorisch. Aber in ihr erstattet die Kreatur nur wider Willen was sie Gotte entzogen hat, und zwar so, daß sie darunter zu Grunde geht; die Strafe ist die Vernichtigung des Geschöpfs und damit allerdings auch die Alterirung des göttlichen Schöpfungszwecks. Der andere mögliche Weg ist der der Genugthuung durch den Sünder selbst, mit und durch dessen eigenen Willen (quando peccator voluntate spontanea solvit quod abstulit). Solche Genugthuung erforderte aber eine Leistung an Gott, welche die Schuld der Sünde nicht nur vollständig aufwiegt, sondern auch überwiegt (non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata *plus debet reddere, quam abstulit*), also nicht blos eine Restituirung der Gotte (durch die Negation seines Rechtes, durch die Schändung seines Ebenbildes, durch die Störung der Weltordnung und die Vereitlung des Schöpfungsplanes **) entzogenen Ehre, sondern ein positives Mehr, das noch über den Raub an Gott hinausgeht, ein Aequivalent, eine Darbringung von unendlichem Werthe (majus quam omne quod est Deus), und zwar eine völlig freiwillige Dargabe, zu welcher der Mensch an sich in keiner Weise eine Verpflichtung hatte: secundum mensuram peccati debet esse satisfactio; secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem I, 21, aber auch secundum qualitatem, wie sogl. c. 22 zeigt ***). Tritt eine

*) c. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. — Auferendo peccatorem et quae illius sunt subjecta sibi esse probat. c. 11—15.

**) Denn in dieser vierfachen Hinsicht ist die Sünde exhonoratio Dei 1, 20—23.

***) Vgl. den Zusammenhang c. 21 u. 22. Daher kommt es auch

solche Genugthuung ein, dann fällt die Nothwendigkeit der Strafe weg; Gott kann dann die Sünde vergeben, weil sie kompensirt und der göttlichen Ehre voller Ersatz geworden ist, 14 *).

Eins von beiden aber muß nothwendig folgen: Necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur — dieß ist der stets sich wiederholende Hauptsatz Anselms; dieses Dilemma gilt für jede einzelne, auch für die kleinste Sünde, wie viel mehr für die Gesammtsünde der Menschheit. Ohne Strafe Sünde vergeben, aus bloser Barmherzigkeit sie hingehen lassen, wäre für Gott selbst eine innere Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch gegen seine Gerechtigkeit und die von ihm gesetzte Weltordnung, es wäre eine völlige Verzichtleistung auf seine Autorität **). Andererseits ist es aber auch geradezu unmöglich, daß der Mensch, der Sünder, die Bedingungen jener Genugthuung erfülle, nicht eine einzige derselben kann er leisten — und so scheint denn nichts übrig zu bleiben, als eben nur die Strafe, um so mehr als diese totale Unfähigkeit der Menschen zur Satisfaktion, weil selbstverursacht, seine Schuld nur noch erhöht (20 —24).

Was wird nun Gott thun? Vor Allem ist so viel klar, daß er, wenn er will, die Genugthuung beschaffen, und daß er a l-

---

bei der Satisfaktion nicht blos auf das d a s der Leistung, sondern auch auf das w i e derselben an; ausdrücklich macht dieß Anselm als eine Steigerung geltend, vgl. II, 11. Es ist das für die nachherige Anwendung auf Christi Tod von Wichtigkeit.

*) Nam aut homo debitam subjectionem Deo voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi subjicit et sic se dominum ejus ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat.

**) I, 13. 15. 24. Derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. — Quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile.

lein sie beschaffen kann, weil sie ja in einer unendlichen Leistung bestehen muß. Aber der Mensch, als der Sünder, ist schuldig, sie zu leisten, und nur als seine That ist sie satisfaktorisch: *ergo necesse est ut eam faciat Deus homo* (II, 6). Die Person des Gottmenschen, und zwar im kirchlichen Sinne gefaßt, ist also die Vorbedingung für die Satisfaktion. In ihr liegt die Möglichkeit dazu. Denn in dem Gott-Menschen ist die Person gegeben, welche gleich sehr die menschliche Verbindlichkeit wie das göttliche Vermögen dazu theilt; die Person, welche dem menschlichen Geschlechte organisch angehört, als ein wirkliches Glied desselben, und deshalb auch für das Ganze einzustehen vermag *); die Person endlich, die schlechthin sündlos ist und deshalb den Tod nicht schuldet, aber ihn dennoch sterben kann. Der Gottmensch kann nämlich nicht sündigen, und dieses ethische non posse peccare thut der Freiheit und dem sittlichen Werth seiner Heiligkeit keinen Eintrag, weil in Gott Nothwendigkeit und Freiheit eins ist (I, 10); als sündlos war er in keiner Weise verpflichtet zu sterben, denn die Sterblichkeit ist erst Folge und Strafe der Sünde, wohl aber konnte er sterben, weil er als Gottmensch allmächtig war; als solchem stand ihm die freie Verfügung über sein Leben zu, er hatte Macht es zu geben und wieder zu nehmen (11. 17. 18). Und dieses sein Leben ist eben das unendlich hohe, die ganze Welt überwiegende Gut: majus quam omne quidquid sub Deo est. So sind also in der Person eines Gottmenschen alle Möglichkeitsbedingungen für die Genugthuung gegeben.

Die Genugthuung selbst konnte nun nicht sein sein im Leben bewiesener, aktiver Gehorsam, denn zu diesem war er als Mensch, wie jede vernünftige Kreatur verpflichtet **); sie konnte

---

*) II, 8. 21. Daher hätte es auch kein Engel vermocht. Hasse S. 540. 595.

**) II, 11: Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum

nur bestehen in der Hingabe seines in den Tod, in der Opferung desselben im Dienste Gottes; denn dieß war, wenn er sich dazu entschloß, eine völlig freie Leistung, wozu schlechterdings keine Verpflichtung für ihn bestand: — dare animam suam sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei, hoc ex debito Deus non exiget ab illo. Die Selbsthingabe des Gottmenschen in den Tod wird also das Aequivalent, die That sein, welches die menschliche Schuld nicht nur aufwiegt, sondern auch überwiegt und Gotte für die Verletzung seiner Ehre die Genugthuung geben kann. Sie allein entspricht den Erfordernissen derselben, aber auch ganz und völlig. Denn erstens würde schon die freiwillige Hingabe eines Lebens zur Ehre Gottes die entsprechende Rückerstattung dessen sein, was die Sünde Gott entzogen hat; denn der Negation, in der die Kreatur dem Schöpfer das Recht auf sich geweigert und sich ihm gänzlich entzogen hat, tritt darin die völlige Aufgebung des eigenen Selbsts und die völlige Selbsthingebung an Gott gegenüber, ein vollständiger — in der Bewährung der Gerechtigkeit sich vollziehender — freier Opferakt; der Lust, worin die Sünde des Menschen ihr nächstes Motiv hatte, tritt das härteste Leiden, der leichten Versuchung, worin der Mensch die Ehre Gottes, die er gegen den Teufel vertheidigen sollte, preisgegeben hatte, tritt der schwerste aber siegreiche Kampf gegenüber — womit zugleich das höchste Vorbild der Gerechtigkeit aufgestellt und die Möglichkeit zur Ergänzung der

---

Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati, non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. Dieß will jedoch nicht so verstanden sein, als ob die im Leiden sich bewährende Gerechtigkeit kein Moment der Satisfaktion wäre; nur als aktiven und als solchen pflichtschuldigem Gehorsam schließt ihn Anselm davon aus. Vgl. das ganze Capitel.

durch den Fall der Engel entstandenen Lücke gegeben wäre. Und so hätten wir hier die Rückerstattung des Raubes, den die Sünde an Gott begangen hat. Dennoch aber ist dieß nur erst die Vorbedingung, oder doch nur erst das erste erforderliche Moment der Satisfaktion *), welche ja, wie wir sahen, ein Zwiefaches erheischt.

---

*) Oder sage ich mit Absicht. Denn Anselm scheint hier zu schwanken, wenn er in der oben angef. Stelle II, 11 auf die Frage: cujnsmodi haec datio debebit esse? einerseits dem aktiven Gehorsam die satisfaktorische Kraft abspricht, dann aber doch sogleich fortfährt: Si homo per suavitatem peccavit, annon convenit, ut per asperitatem satisfaciat? Et si tam facile victus est a diabolo, ut Deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset: nonne justum est, ut homo satisfaciens Deo pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem Dei, ut majori non possit? Annon est dignum, quatenus qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se det Deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare? — Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus seipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem ejus. Offenbar wird hier das, was die Restitution der Ehre fordert, und zwar nach allen seinen Momenten als Erforderniß der Genugthuung und als genugthuend betrachtet. Eben so heißt es II, 19 b: Ab homine Deus exigebat ut diabolum vinceret et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret; desgl. II, 21: Homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum qui mori posset; per cujus justitiam Deo restitueretur, quod per peccatum hominis perdiderat. S. Hasse 586. Ich finde hierin keinen Widerspruch gegen die obige Aussage. Denn dort weist Anselm den aktiven Gehorsam und damit die Erfüllung der Gerechtigkeit ab, sofern sie ein debitum ist, hier fordert er sie als Moment der freiwilligen Selbsthingabe. Dort ist sie als aktiver Gehorsam gedacht, hier als Modus der

Das Plus, das sie fordert, und wodurch die Schuld noch überboten werden muß, liegt erst in dem absoluten Werth dieses sich hingebenden Lebens selbst, welches das Höchste und Köstlichste ist, was es gibt. Legt dieß Gut seinen Werth in die Wagschale, ist es dieses Leben, das der Gottmensch und damit sich selbst in den Tod gibt, so wird in der Darbringung dieses Leben eben auch das geforderte Mehr liegen, um die Schuld der Sünde zu überwiegen *). „Denn — wie Hasse hinzusetzt **) — der absolute Werth dieses Lebens wird durch die (freiwillige) Darbringung desselben zu einer positiv-ethischen Größe erhoben, die weit höher wiegt, als die negativ-ethische der Sünde.“ In der Einheit dieser beiden Momente, des Wie und des Was der Darbringung

---

Selbstaufopferung. Beides liegt wohl in einander, ist aber doch nicht dasselbe, wie man aus I, 9 sieht. Denn sagt hier Anselm von Christo: Discernendum est inter hoc, quod fecit exigente obedientia et quod sibi factum, quia servavit obedientiam, sustinuit non exigente obedientia. Daß Christus lehrend und lebend für die Wahrheit und Gerechtigkeit einstand, war Schuldigkeit gegen Gott, wenn er aber, indem er dieß that, litt und starb, so war dieß nicht mehr debitum, sondern That der Freiheit. Denn zum Tode war er nicht verpflichtet. Es ist dieß freilich eine sehr abstrakte Scheidung, aber man sieht doch daraus, daß Anselm das, was wir den freien Leidensgehorsam oder die im Leiden sich erweisende Gerechtigkeit nennen, nicht von der Satisfaktion ausschließen will. Es ist ihm ein wirkliches, nothwendiges Moment derselben, nur aber an sich nicht ausreichend.

*) II, 14. 18a: Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur et plus infinitum. — Vita ista plus et amabilis quam peccata sunt odibilia.

**) Wie mich dünkt, den innersten Sinn der Anselm'schen Theorie erfassend.

liegt also die volle Genugthuung. Der unendlichen Schuld tritt ein, so zu sagen, noch unendlicheres Verdienst entgegen, das sie auf- und überwiegt.

Was sich dergestalt aus innern Gründen als der einzig mögliche Weg der Satisfaktion ergab, das stellt sich in dem Tode des Gottmenschen als verwirklicht dar. Dieser Tod ist das unendliche Verdienst, das die Vergebung der Sünden ermöglicht hat — in diesem Satze kulminirt die ganze Theorie.

Die Kraft dieses (überverdienstlichen) Opfers erstreckt sich über die ganze Menschheit, nicht minder durch die Jahrhunderte vor Christo als auf die Jahrhunderte nach ihm; auch die Väter des Alten Bundes haben dadurch Vergebung und Seligkeit erlangt *). Außerdem wäre der Zweck, wozu die Menschheit geschaffen war, vereitelt.

Dazu gehört nun aber noch die Aneignung der so gestifteten Versöhnung an die Menschen. Das Verdienst des Gottmenschen kann von Seiten Gottes nicht unerwiedert bleiben, und Gott erwiedert es dadurch, daß er es jedem Einzelnen, der ihn im Vertrauen darauf anruft, zuwendet, d. h. ihm die Vergebung der Schuld wirklich gewährt (19). In der Vermittlung dieser Gewährung besteht das ewige hohepriesterliche Walten des Gottmenschen. — So gleicht sich die göttliche Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser auf's schönste aus. Ihr voller Einklang tritt in's hellste Licht. So schließt die Abhandlung c. 20.

Fragen wir nun nach dem Grunde, warum Gott diesen Weg der Menschwerdung und Genugthuung eingeschlagen habe, so antwortet Anselm zunächst: für uns ist es jedenfalls Gnade, weil ohne, ja wider Verdienst des Menschen (totum gratiae debemus imputare II. 5. 16), von Seiten Gottes aber liegt der letzte

*) II, 16: Tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

Grund in der Aufrechthaltung seiner schöpferischen Absicht mit dem Menschen, in der Durchführung des Schöpfungszwecks trotz der Gefährdung durch die menschliche Sünde. Die Menschheit ist Gottes höchster Gedanke, auf sie hat er die Vollendung der ganzen geistigen Schöpfung ausgesetzt: so kann er sein Werk nicht zu Grunde gehen lassen. Necesse est, ut Deus perficiat, quod incepit, ne aliter quam deceat a suo incepto videatur deficere (II, 4); in sofern erscheint also die Versöhnung für Gott selbst als eine Nothwendigkeit. Allein der Rathschluß und die Endabsicht der Menschenschöpfung: Seligkeit des Menschen durch Theilnahme an Gott — ist doch nur Liebe, denn Gott bedarf der Kreatur nicht; und so kann also auch das Motiv zur Versöhnung nur seine Liebe, seine Gnade sein. Daß sie uns als nothwendig erscheint, widerspricht dem nicht. Denn in Gott ist Nothwendigkeit und Freiheit eins. Es gibt für ihn keinen Zwang. Was wir Nothwendigkeit nennen ist nichts anderes, als die Unwandelbarkeit seines Wesens, seine Heiligkeit, seine Liebe — es ist das Sich-selbst-treu-bleiben dieser Liebe; darin gründet die Menschwerdung und Versöhnung *).

Daneben hebt allerdings Anselm noch ein anderes Moment hervor, die Augustinische Idee, daß die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen wieder habe ergänzt werden müssen: auf die Ausfüllung dieser Lücke habe Gott schon mit der Menschenschöpfung sein Absehen gehabt; und deshalb erscheine es als unwahrscheinlich, daß sie ihr Ziel verfehlen werde (I, 16. 17). Es läßt sich nicht läugnen, daß die Herbeiziehung dieses Gedankens etwas Störendes hat und den letzten Grund der Versöhnung auf eine göttliche Prädestination zurückzuführen scheint. Allein Anselm legt doch (ebend. 18) dem Menschen eine selbstständige Bedeutung für das Reich Gottes neben den Engeln bei, die er auch bei der Frage nach dem göttlichen Grund der Satis-

---

*) II, 5. II, 18 a. Hasse 536. 604.

faktion vorzugsweise geltend macht. Wir können daher in jener Augustinischen Meinung mit Hasse nur ein sekundäres Moment seiner ganzen Theorie erblicken.

Uebersehen wir sie nun noch einmal, so springt ihre Bedeutsamkeit von selbst in die Augen. Das Neue daran sind nicht die einzelnen Gedanken — als einzelne finden wir sie alle schon vor, sondern das Neue ist vor Allem dieß, daß von der Beziehung der Erlösung auf den Teufel und auf die Folgen der Sünde auf das unmittelbare Verhältniß der Sünde zu Gott selbst zurückgegangen und dieses unter den Begriff der Schuld gestellt wird; was Anselm zu Boso sagt: nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, kann als sein Urtheil über die meisten frühern Theorien angesehen werden. Das Neue ist ferner die Aufgabe, die sich Anselm gestellt hat, von diesem Gesichtspunkt aus hinter das Geheimniß der Versöhnung zu kommen und die göttlichen Gedanken, auf denen die geschichtliche Thatsache derselben beruht, aus dem Verhältniß der Schuld zu Gott und Gottes zur Menschheit zu begreifen, ja gewissermaßen selbstständig nachzudenken und so die innere, göttliche Nothwendigkeit dieser Thatsache zu erkennen — ein Versuch dessen übergroße Kühnheit sich nur aus dem festen Glauben an die Wahrheit des Dogma rechtfertigen läßt. Näher liegt dann das Neue formell in der Art, wie der Nachweis geführt wird, daß nur auf dem Wege der Satisfaktion Versöhnung und Vergebung möglich sei u. s. w.

Man kann nicht sagen, die Liebe Gottes komme in dieser Theorie gegen die Gerechtigkeit zu kurz, auch nicht, die Liebe des Vaters trete hinter der des Sohnes völlig zurück (vgl. dagegen I, 9. 10. II, 18), nicht einmal, daß das Verhältniß zwischen Schuld und Genugthuung lediglich quantitativ gedacht sei; aber so viel ist richtig: daß die Liebe Gottes nicht genug in den Vordergrund tritt, daß der Leidensgehorsam Christi im Verhältniß zum Tode Christi nicht zu seinem Rechte kommt, daß der Tod des Herrn selbst nicht als Strafleiden, nicht als Erleiden eines

göttlichen Gerichtes, sondern als eine Ehrengabe an Gott, darum auch nicht eigentlich als stellvertretend, sondern als Ersatz, und zwar als überschüssiger Ersatz für die Strafe betrachtet wird. „Die spätere Entwicklung, bemerkt Hasse mit Recht, hat alle diese Mängel ergänzt, berichtigt, bereinigt — freilich nur sehr allmälig, setzen wir hinzu — ohne je den Grundgedanken Anselms wieder aufzugeben. Vielmehr hat sich gerade von diesem Grundgedanken aus die dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre in der Kirche konsolidirt und so weit sich von einem Dogma in dieser Beziehung reden läßt, muß man unsern Scholastiker als den ersten Begründer desselben betrachten." Im Rückblick auf das, was die alte Kirche geleistet, scheint mir Letzteres fast zu viel gesagt. Aber jedenfalls war das Dogma in ein neues Stadium getreten und der Impuls zu einer weitern Bewegung desselben gegeben. Der Begriff der Satisfaktion, durch Anselm zum unveräußerlichen Eigenthum der Kirche geworden, mußte ihren Mittelpunkt bilden.

Zwar trat sofort seiner Theorie in der Lehre Abälard's der direkte Gegensatz gegenüber. Denn dieser ging nicht nur darin über Anselm hinaus, daß er den Teufel völlig aus dem Werke der Erlösung beseitigte, sondern daß er die Nothwendigkeit einer Genugthuung zur Vergebung der Sünden läugnete. Er stellte überhaupt der objectiven Versöhnung eine blos subjective in dem menschlichen Bewußtsein, entgegen; er setzt die vornehmste Bedeutung des Todes Christi darein, daß er das geeignetste Mittel zur Erweckung der Gegenliebe sei. „Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß sein Sohn unsere Natur annahm und bis zum Tode nicht aufhörte, uns durch sein Wort und sein Beispiel zu belehren, muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Liebe besteht die erlösende und versöhnende Kraft desselben." Auf die

göttliche Gerechtigkeit nimmt Abälard nur nachträglich und in der Wendung Rücksicht, daß Christi Verdienst die Unzulänglichkeit des unsrigen ergänze *).

Ohne Zweifel hat auch dieses psychologisch-moralische Moment sein Recht in der Versöhnungslehre, und in der That sehen wir es von jetzt an sich vielfach geltend machen; aber die objective Seite, nachdem sie einmal mit solcher Energie entwickelt worden war, konnte nicht mehr davon übermocht werden, — dazu gründete sie viel zu tief in dem christlichen Bewußtsein. Vielmehr geschah es, daß die nächstfolgenden Scholastiker beide Seiten zu vereinigen, oder doch neben einander zu stellen suchten, außerdem auch die Ueberwindung des Teufels — obwohl als untergeordnetes Moment — wieder aufnahmen, ohne daß es ihnen gelungen wäre, diese Momente zur organischen Einheit zu verbinden. Was insbesondere ihr Verhältniß zu Anselm betrifft, so erkennen sie sämmtlich die Thatsache der Genugthuung in dem Werk der Erlösung und Versöhnung an, schwanken aber in der Beantwortung der Frage, ob die Nothwendigkeit der Satisfaktion eine absolute im Anselmischen Sinne, oder eine nur relative sei; die meisten bleiben bei der blosen Angemessenheit stehen. Ferner kommen sie, wie mir scheint, ganz von selbst, dahin, Genugthuung und Strafe allmälig immer mehr zu identificiren, und neben dem Tode des Herrn auch sein Leiden und mit diesem die ethischen Momente seines Lebens hervorzuheben und für die Genugthuung geltend zu machen; das Alles aber nicht ohne den trübenden Einfluß der allgemeinen semipelagianischen Ansichten der Scholastik über Sünde, Gnade, Schuld und Verdienst.

Wir müssen uns darauf beschränken, diesen Verlauf der dogmatischen Entwicklung an einigen Beispielen nachzuweisen, denn sie spinnt sich bei den Scholastikern ab an einem endlosen Faden von Quästionen über Gnade und Verdienst, Loskaufung, Versöh-

---

*) Baur a. a. O., wo auch auch die treffenden Stellen aus Abälard.

nung, Satisfaktion, Sacrificium, der sich dann noch durch die Unterscheidungen innerhalb dieser Begriffe in Schuld und Strafe, zeitliche und ewige Strafe, absolute und relative Satisfaktion u. s. w. zu einem fast unentwirrbaren Gewebe zusammenflicht. Uebersichtlichen Darstellungen begegnet man fast nirgends.

Am einfachsten ist noch die des Hugo von S. Victor, bei dem sich auch der Einfluß Anselms ganz deutlich zeigt. Er geht zwar mit Bernhard auf den Teufel und auf dessen Recht an die Menschen zurück; vom Teufel konnte jedoch der Mensch nur befreit werden durch Gottes Hilfe, Gott aber war auf den Menschen selbst erzürnt, mußte also erst versöhnt werden. Und dieß konnte nur dadurch geschehen, daß der Mensch Gott als Schadenersatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte und als Genugthuung für die ihm bewiesene Verachtung eine derselben adäquate Strafe litt. Beides konnte der Mensch nicht; daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung zur Versöhnung. Und so erst als der Versöhnte konnte Gott die Sache des Menschen gegen den Teufel führen wollen u. s. w. — Dabei hält jedoch Hugo dafür, daß Gott die Erlösung hätte auch auf andere Weise bewerkstelligen können, daß aber gerade dieser Weg der angemessenste war, weil er der Menschheit in Christi Vorgang ihre dereinstige Verklärung und das höchste Beispiel der Demuth und Liebe vorhielt *).

Der letztern Ansicht folgt auch Peter der Lombarde **), bei dem wir aber auch schon alle die vorhin bezeichneten Momente, freilich ohne alle innere Einheit, neben einander aufgereiht finden. An ihm sieht man recht deutlich, wie durch den Einfluß der gegensätzlichen Theorien Anselms und Abälards auf die alten Grundlagen das Dogma auf's neue in Fluß zu kommen, aber auch in

*) De sacram. c. 4. Vgl. Liebner: Hugo v. S. Victor 1834. S. 419.

**) Nach Baur 205 auch Robert Pullein.

innere Widersprüche und Schwankungen zu gerathen beginnt. Der Lombarde geht dabei von dem Gesichtspunkt des meritum aus, Lib. Sent. III, dist. 18. Als Gottmensch und Erlöser besaß Christus seiner Menschheit nach die absolute Fülle der Gnade, ihr Vollmaß wohnte ihm ein, und mußte ihm einwohnen, wenn er sie Andern mittheilen sollte (gratia habitualis, Dist. 13). Vermöge dieser Gnade kann er sich ein Verdienst erwerben, und hat er auch wirklich etwas verdient, sowohl für sich als für uns. Sich selbst hat er die Verherrlichung verdient, und zwar schon von der Konzeption an per humilitatem et obedientiam passionis, durch seine Liebe, Gerechtigkeit, Demuth und übrigen Tugenden; uns den Zugang zum Paradies, und durch seine Passion die Erlösung von der Sünde, der Strafe und dem Teufel. Denn was das Erste betrifft, so konnte die Menschheit zur seligen Gemeinschaft mit Gott nicht wieder gelangen, wenn nicht in Einem Menschen eine Demuth vorhanden war, die den Hochmuth der Adamitischen Sünde aufwog und den übrigen, in jenen Fall verflochtenen, zu Gute kommen konnte. Und diese Demuth hat Christus in seinem Leiden erzeigt und uns so den Zugang zum Paradies verdient; — denn für sich bedurfte er dessen nicht: per passionem nihil sibi meruit — damit aber zugleich auch die Erlösung von der Sünde u. s. w. Indem nun der Lombarde auf diesen Punkt Dist. 19 näher eingeht (qualiter redemit nos per mortem?) nennt er nach einander den Teufel, die Sünde und die Strafe, aber nur um sofort diese äußere Reihenfolge innerlich umzukehren. Denn, sagt er, vom Teufel hat uns Christus erkauft, indem von der Sünde, durch die uns der Teufel gefangen hielt (a peccato et per hoc a diabolo) *); von der Sünde aber in sofern, als sein Tod der höchste Thatbeweis der Liebe Gottes gegen die Sünder ist, der die Gegenliebe

---

*) Der Commentar des Aegidius von Rom, der meiner Ausgabe des Lombarden (v. 1516) beigegeben ist, stellt deshalb die Reihenfolge

wecken muß. (Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris). Und eben dieß ist, wie nr. f. gezeigt wird, unsere Versöhnung mit Gott. Denn nicht so verhalte es sich damit, als ob erst Christus Gott mit uns versöhnt und seine Liebe uns zugewendet habe; Gott hat die Menschen auch als Sünder schon von Anfang an geliebt: jam nos diligenti Deo reconciliati sumus; sondern darin besteht die Versöhnung, daß Christus das auf Seite des Menschen stattfindende Hinderniß eines gottgefälligen Verhältnisses hinweggeräumt hat, id est peccata, quibus Deus offendebatur et nos inimici ejus eramus. So ganz schließt sich hier der Lombarde an Abälard an. Als drittes Moment nennt er dann allerdings noch die Befreiung von der Strafe und Schuld. Von der Schuld habe uns Christus durch sein Opfer erlöst, nicht so, daß sie nicht mehr besteht, sondern so, daß sie uns nicht mehr unter ihre Haft beschließt. Die Erlösung von der Schuld involvirt die Erlassung der ewigen Strafe; von der zeitlichen heißt es dann weiter: Peccata nostra i. e. poenam peccatorum nostrorum in corpore suo super lignum portasse, quia per ipsius poenam, quam in cruce tulit, omnis poena temporalis, quae pro peccato conversis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur et in poenitentia minoratur. Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit. Warum aber die Vollziehung der Strafe an Christo nöthig war und wie überhaupt dieser dritte Punkt mit seinen vorherigen Aussagen zusammenzudenken sei, das wird von

---

so: Sententia magistri est: Christus redemit nos a culpa, a poena, et a vinculis captivitatis diabolicae.

dem Magister Sent. nicht weiter erklärt. So unklar und schwankend ist hier noch Alles.

Weit enger an Anselm schließt sich dagegen Alexander v. Hales *). In seiner Summa Pars III, Qu. 1. mbr. 4—7 lehrt er ganz im Sinne und zum großentheil mit Anselm's eigenen Worten die Nothwendigkeit einer Genugthuung. Vgl. Qu. 16. mb. 3. 4: Dei justitia est, ut nunquam peccatum dimittatur sine poena. In der weiteren Entwicklung unterscheidet er dann, wie Peter, meritum und satisfactio: passio Christi fuit nobis meritoria et satisfactoria, meritoria vitae aeternae, satisfactoria quoad remissionem poenae, und scheint das Verhältniß beider so zu denken, daß Christi Verdienst der allgemeine Erwerbungsgrund unseres Heiles, die Satisfaktion aber der Modus ist, durch den er speziell die Erlassung der Schuld und Strafe ausgewirkt hat. Denn heißt es Qu. 16, mb. 4: Sibi meruit glorificationem, nobis universaliter deletionem culpae; remissionem poenae aeternae; remissionem poenae temporalis, und Qu. 18. mb. 1: in peccato sunt duo: macula et reatus. Passio est causa meritoria deletionis maculae, quia meruit nobis gratiam et omne illud quod delet peccatum; reatum ad poenam delet (passio), ut causa satisfactoria. Aber in der Ausführung mischt er dann auch hier sogleich wieder das Mitleiden der Gläubigen, die Liebe und Nachfolge mit ein, wodurch er die Grenze zwischen der objectiven und subjectiven Seite der Sache vermischt. Und so finde ich's bei allen folgd. Scholastikern.

Zunächst bei Bonaventura, der sich noch um einen Schritt weiter als Alexander von Anselm entfernt. Denn zwar stimmt er ihm darin bei **), daß zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes der Weg der Satisfaktion der schicklichste war, weil,

---

*) Alle folgd. Scholastiker folgen der von ihm aufgestellten Reihenfolge der einzelnen Artikel. — Albert der Große gibt nur wenig.

**) In dem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Ich be-

da Gott eben so barmherzig und gerecht ist, auch hier die Barmherzigkeit im angemessenen Verhältniß zur Gerechtigkeit stehen müsse: hätte Gott die Schuld nicht erlassen, sondern die Strafe vollzogen, so hätte sich seine Barmherzigkeit nicht geoffenbart, hätte er sie aber erlassen, ohne Genugthuung zu fordern, so hätte sich seine Gerechtigkeit nicht geoffenbart. Ja Bonaventura geht noch weiter bis zu dem Satze, daß nur der Gottmensch diese Genugthuung leisten konnte, — und daß der modus satisfaciendi per passionem Christi unter allen möglichen weitaus der entsprechendste gewesen sei; aber, ob absolut nothwendig? — diese Frage wagt er doch nicht zu bejahen, und zwar nicht nur in dem Sinne, ob für die göttliche Allmacht an sich? was auch Anselm nicht behauptet hatte, sondern auch in dem Sinne, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit die Schuld nicht anders als auf dem Wege der Gerechtigkeit habe erlassen können. Nur ungern und zögernd gibt er diesen Satz auf: „Gesetzt auch, es hätte auf andere Weise für das Menschengeschlecht nicht genuggethan werden, oder es hätte dasselbe nicht anders erkauft werden können, wie Viele glauben, so folgt daraus doch nicht, daß es auf eine andere Weise nicht hätte befreit werden (etwa durch einen Gnadenakt restituirt werden) können; denn, setzt er hinzu: de liberatione enim firmiter credo, quod alio modo potuit liberari, de redemtione vero nec nego, nec audeo affirmare, quia temerarium est, cum de divina potentia agitur, terminum praefingere ei. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare. — Mit demselben Satz beginnt er seine Erörterung der Inkarnation in dem Breviloquium *), in welchem er insbesonders die Lehre von der gratia (gra-

richte hier nach Baur S. 218, weil ich diese Schrift des berühmten Schülers des Alex. v. H. nicht selbst kenne.

*) Abschnitt 4, einem der schönsten und lichtvollsten Schriftchen aus dem Mittelalter, die ich kenne.

tia (gratia) habitualis, sanctificans, confirmans), welche Christo nach seiner Menschheit eignete, entwickelt *). Als das principium reparativum mußte er sie in ihrer absoluten Fülle besitzen, er war der überströmende Quell derselben und deshalb auch befähigt, das Haupt der Gemeinde zu sein (gratia capitis) 11. c. 5. Daran schließt sich die Lehre vom meritum an, die auch ihm, wie allen Scholastikern, das Mittelglied zwischen der von der passio bildet, und hier macht Bonaventura noch weit stärker als Anselm den Umfang, die Schande, die Schmach, die Demuth, überhaupt den Gehorsam des Leidens als wesentliche Momente der Satisfaktion geltend: Quia reparare debuit salvo honore Dei, ideo reparavit offerendo obsequium satisfactorium. Est autem satisfacere honorem Deo debitum rependere. Honor autem Deo subtractus per superbiam et inobedientiam, respectu rei ad quam homo adstringitur, nullo modo melius restituitur, quam per humiliationem et obedientiam ad eam rem, ad quam nullatenus tenebatur. Quoniam ergo Christus J., in quantum Deus, aequalis erat Patri *in forma Dei*, in quantum homo innocens, nullatenus erat debitor mortis, dum semetipsum *exinanivit* et *factus* est *obediens usque ad mortem*, exsolvit Deo quae non rapuit per obsequium satisfactionis perfectae, et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione. Auf diesem Wege geht dann Bonaventura's eben so berühmter Zeitgenosse, Thomas v. Aquinum, weiter fort, so aber daß er sich auch nach der andern Seite hin noch weiter als jener von Anselm entfernt.

Denn Thomas lehnt noch weit entschiedener die innere Nothwendigkeit einer Genugthuung ab. Summa th. III. Qu. 46. art. 1—3: Gott hätte unbeschadet seiner Gerechtigkeit auch ohne Satisfaktion die Menschen von der Sünde befreien, ohne Strafe die Schuld erlassen können, denn auch die Gerechtigkeit steht un-

*) Nach Albert von Hales.

ter dem absoluten Willen; weil die Sünde persönliche Beleidigung Gottes ist, kann er sie, wenn er will, ungestraft lassen; wohl aber sei das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäßigste Weg zur Erlösung des Menschengeschlechtes gewesen, sofern dadurch dem Menschen zu seiner Beseligung nicht blos die Schuld abgenommen, sondern auch ein mächtiger Impuls zur Gegenliebe, zur Heiligung u. s. w. gegeben sei. So aber, als das entsprechendste Mittel zum Zweck, erscheint die Satisfaktion dem Thomas dann auch wieder als eine Nothwendigkeit, nur nicht als absolute, sondern als hypothetische *).

In der weitern folgenden ausführlichen Erörterung hebt jedoch Thomas eine Reihe von Momenten hervor, die zum Theil als ein Gewinn für das Dogma angesehen werden können, und die wir deshalb zusammenfassen **).

Erstlich bleibt er nicht bei dem Tode Christi stehen, sondern legt alles Gewicht auf das Leiden, welches er ethisch zu vertiefen sucht, Qu. 46. art. 4—7. Christus, sagt er, hat alles menschliche Leid erduldet ***), indem er von Menschen aller Art, von Juden und Heiden, von Fürsten und vom Volk, von Freunden und Bekannten, an Gut und Ehre, an Seele und Leib, an allen Theilen des Körpers, durch alle Sinne litt; deshalb war auch der Schmerz, den er dabei empfand, der größeste, der überhaupt in dem gegenwärtigen Leben erduldet werden kann; und das nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich: ein wahrer tiefer Schmerz, wegen der Reinheit der Trauer und des Mitgefühles mit unsern Sünden (non solum dolendo, ut patiens per vulnera, sed etiam condolendo, ut patiens propter nostra de-

*) Qu. 46. art. 2.

**) Sie finden sich jedoch andeutungsweise schon alle bei Alexand. v. Hales und bei Bonaventura.

***) Nämlich secundum genus, nicht secundum speciem.

licta *). Insbesondere war es die Freiwilligkeit dieses Leidens zum Zweck der Erlösung und die Größe der Liebe und des Gehorsams darin, was seine Passion zur entsprechenden Satisfaktion für die Sünde und Schuld des Menschengeschlechtes machte, und ihr einen Werth verlieh, der die Gotte zugefügte Beleidigung nicht nur aufwog, sondern unendlich überwog, a. 6. Vgl. Qu. 48, a. 2: „Satisfaktion für die Beleidigung (offensa) leistet, wer dem Beleidigten für das zugefügte Unrecht etwas gibt, das er eben so oder noch mehr liebt, als er das Unrecht haßt, Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Erstens wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt, zweitens wegen der Würde seines gottmenschlichen Lebens, das er zur Genugthuung hingab, drittens wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzes, den er, nach dem Obigen, auf sich nahm." Wiederholt macht Thomas dieses Leiden neben dem absoluten Werth jenes Lebens geltend und sucht in dessen ethischer Qualität einen Ersatz zu gewinnen, sowohl dafür, daß Christus nur seiner Menschheit nach litt (Qu. 4. a. 12), als dafür, daß er nicht die ewigen Strafen litt, die er auch nicht habe leiden können (Qu. 46. a. 6) **). Ja er geht darin so weit, daß

---

*) Art. 6: Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate procedit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam, quia pro omnibus peccatis simul doluit. Doch setzt Thomas a. a. O. Art. 8 hinzu, daß dieser höchste Leidensschmerz den Genuß der Seligkeit, in dem sich die Seele Jesu befand, wenigstens in der höheren Seite derselben nicht aufgehoben habe.

**) Qu. 48, 3, wo er damit den Einwand widerlegt: Satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus justitiae; sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus

er Qu. 47. a. 2 die obedientia des Erlösers in Leiden und Tod geradezu als die Erfüllung aller Gebote, sowohl des moralischen der Liebe zu Gottt und zu den Nächsten, nach Joh. 14, 31 und Gal. 2, 20, als aller Ceremonialgesetze betrachtet, und diesen Leidensgehorsam in Liebe, im Gegensatz zu Anselm, als einen freien bezeichnet, wodurch Christi Tod erst zum wahren, gottwohlgefälligen geworden sei: ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo (Eph. 5, 2); obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, et ideo conveniens fuit, ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet *). Durch das Opfer Christi aber sind wir Gotte versöhnt worden Qu. 49. a. 4: Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit, propter aliquid obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Et similiter tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur **). — In dieser Einsetzung ethischer Momente in die Passion liegt ein unverkennbarer Fortschritt über Anselm hinaus.

Das andere ist die Art, wie Thomas die Uebertragung des Verdienstes des Leidens Christi an die Erlösten erklärt. Es ge-

---

peccatis humani generis, quia Chrisus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem.

*) Vgl. Qu. 68. art. 4: Et hoc ipsum, quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est, quod passio Christi fuerit verum sacrificium. Ebd.: passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte illius ex charitate patientis, fuit sacrificium.

**) Vgl. darüber das Folgende.

schieht dieß durch die Idee des Hauptes Qu. VIII. a. 1 u. 3*). Als der gottmenschliche Mittler verhält sich nämlich Christus zu der Gemeinde der Erlösten, die einen mystischen Organismus bildet, wie das Haupt zum Leibe, und zwar einmal, sofern das Haupt der oberste und erste Theil des Leibes ist, das Prinzip, zweitens, sofern es der Sitz aller Organe und Sinne, und drittens der Punkt ist, von welchem aus die gesammte Bewegung der Glieder ihren Anfang nimmt und geleitet wird. Dieß Alles gilt auch von Christo geistiger Weise. Er steht wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als der primitive und ursprüngliche Besitzer der Gnade über Allen, er besitzt sie in ihrer absoluten Fülle und hat die Kraft, sie in alle Glieder des mystischen Leibes der Kirche ausfließen zu lassen (Quaest. VII. 1 u. 9). So bildet Er mit Ihr ein Ganzes: tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum capite, quod est Christus. Und dieses Verhältniß umfaßt an sich die ganze erlöste Menschheit, sowohl der Zeit als der Zahl nach; die Gläubigen actu, die Ungläubigen potentia (Qu. VIII. 3)**). Vermöge dieses Verhältnisses kommt Alles, was das Haupt hat und thut, seinen Gliedern zu Gute: ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis, in gratia constituti, ad ipsum. Dieß gilt nun zwar nach Thomas zunächst von der gratia, die Christus selbst persönlich besitzt, es gilt aber auch von seinem Leiden, sofern es unter den Begriff des meritum fällt. Und unter diesen fällt es, sofern es eine freie Leistung ist; secundum quod eam (passionem) aliquis voluntarie sustinet (Qu. 48, 1). Als solches hat es das Heil verdient, weil es das Verdienst des

---

*) Die sich jedoch auch schon bei Bernhard, Alexander, Bonavent. u. A. findet.

**) Doch mischt sich hier seine Prädestinationslehre ein.

Hauptes ist *); vermöge desselben Verhältnisses gehört seine Satisfaktion allen Gläubigen, als seinen Gliedern an (Art. 2), und erwirbt uns sein Leiden (als redemtio) die Vergebung der Sünden **) und die Erlassung der Strafe, welche Thomas noch von der Vergebung unterscheidet (Art. 3). So umfassend ist die Anwendung, die er von dem Begriff des Hauptes macht; in ihm liegt auch der Gedanke der Stellvertretung, wie er denn gerade von ihm aus den Einwand beseitigt, daß doch eigentlich der genugthun sollte, welcher sündigt, nicht aber der Unschuldige; ad hoc dicendum: quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, Qu. 48. a. 2. So auch schon Bernhard: Satisfecit caput pro membris, und Alexander v. Hales.

In der Art, wie Thomas den Modus und den Erfolg der Passion behandelt, zersplittert er nun allerdings das Dogma wieder so sehr, daß seine Einheit zu verschwinden droht; denn was den modus betrifft, so stellt er das Leiden Christi (Qu. 48) unter den Gesichtspunkt des meritum, der satisfactio, des sacrificium, und der redemtio, ohne das innere Verhältniß dieser Begriffe zu einander zu erörtern; als Wirkungen des Leidens aber nennt er Qu. 49: die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels, von der Verhaftung zur Strafe, die Versöhnung mit Gott, die Eröffnung der Pforte des Himmels, wiederum ohne diese Momente weder unter einander zu vermitteln, noch sie in den vierfachen Modus einzureihen. Doch

---

*) Ich glaube nicht, daß hier der stellvertretende Gehorsam von dem meritum ausgeschlossen sei, wie Baur a. a. O. S. 237 es zu verstehen scheint; vgl. Qu. 48. a. 1 am Schluß.

**) Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, was sich durch die Taufe vermittelt. Qu. 49. a. 1.

ist jedenfalls *) der Begriff der Satisfaktion der durchschlagende, und ihre nächste Wirkung als Erlösung von der Sünde, ihrer Macht, Strafe und Schuld bestimmt, und zwar nicht nur der Erbsünde, sondern auch aller aktuellen Sünden, Qu. I. a. 4. vgl. Qu. 48, 4: passio Christi fuit superficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani. Qu. 49: per passionem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem et charitatem et fidei sacramenta **). Die Versöhnung mit Gott endlich hat diese dreifache Befreiung zur Voraussetzung und wurde in sofern durch das Leiden Christi bewirkt, „als es die Sünde, die die Menschen

---

*) Vgl. Baur, 246.

**) Einfacher stellt Thomas die Lehre dar in seinem Commentar zu den Sentenzen des Pet. Lombardus L. III. dist. 19. Da sagt er Art. 4: Per suam passionem Christus duo fecit: liberavit nos a potestate hostis, vincendo ipsum per contraria eorum, quibus hominem vicerat, scilicet humilationem, obedientiam et auctoritatem poenae, quae delectationi cibi vetiti opponitur. Et iterum satisfaciendo pro culpa (nos) Deo conjunxit et domesticos Dei et filios fecit. Unde ista liberatio duas rationes habuit emptionis: inquantum a potestate diaboli eripuit, dicitur nos redemisse sicut rex regnum occupatum ab adversario per laborem certaminis; inquantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemisse sicut precium solvens suae satisfactionis pro nobis, ut a poena et peccato liberemur. — Homo peccando obligatus erat Deo et diabolo; quantum enim ad culpam, Deum offenderat, et diabolo sese subdiderat. Quantum ad poenam principaliter homo Deo erat obligatus, sicut summo judici, diabolo autem tamquam tortori.

zu Feinden Gottes machte, entfernt hat und zugleich das angemessenste Opfer ist (s. S. 227)." Hier tritt Thomas dem Abälard'schen Satz: Gott habe nicht versöhnt werden dürfen, da er uns immer geliebt, mit der Unterscheidung entgegen: Deus diligit omnes homines, quantum ad naturam, quam ipse fecit; odit tamen eos, quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, und beseitigt das weitere Bedenken; „da die Gnade das Prinzip der Versöhnung sei, so könne sie nicht auch Wirkung derselben sein", mit der Entgegnung: daß uns das Leiden Christi mit Gott versöhnt habe, sei nicht so zu verstehen, quod de novo nos amare inciperet, sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni — nur geht er diesem Gedanken nicht weiter nach.

Dagegen gewahren wir auch bei ihm jenes Schwanken zwischen der objectiven und subjectiven Seite der Versöhnung. Es zeigt sich schon darin, daß er häufig die faktische Befreiung von der Sünde der Vergebung oder Straferlassung voranstellt und erstere sich durch die menschliche Liebe vermitteln läßt, wodurch es dann den Anschein gewinnt, als ob auch die letztere erst in Folge der ersteren eintrete (Qu. 48, 1. Qu. 49, 1: per charitatem consequimur veniam peccatorum); es zeigt sich in der wiederholten Identifizirung des Begriffs der remissio peccatorum mit der (subjectiven) Reinigung von der Sünde, am deutlichsten in der äußerlichen Nebeneinanderstellung der objectiven und subjectiven Seite, z. B. Qu. 49, 3: Per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter: einmal nämlich direkt, sofern das Leiden die weitausreichende Satisfaktion für die Sünden des ganzen Geschlechtes ist, indirekt, sofern es die Ursache der Vergebung der Sünde ist, in welcher der reatus poenae gründet; von der Sündenvergebung selbst aber heißt es, „daß sie durch das Leiden Christ auf dreifache Weise bewirkt werde: wegen der darin liegenden Aufforderung zur Liebe, weil es der Kaufpreis

für unsere Sünden ist, und weil das Fleisch, in welchem Christus gelitten, die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben." — Es ist unverkennbar der Einfluß der scholastischen Lehre von der Rechtfertigung = Heiligung, die hier störend und verwirrend auf das Dogma von der Versöhnung einwirkt.

Daß Thomas eine satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans lehrt, haben wir bereits gesehen *). Er gewinnt sie dadurch, daß er den Werth des Leidens, das an sich nur der Menschheit angehört (Qu. 46, 12), aber auch nicht Erleiden der vollen Sündenstrafe, des Zornes Gottes und des ewigen Todes ist — daß er den Werth dieses Leidens durch den absoluten Werth des Lebens Christi, als des Gottmenschen, ergänzt: propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis generis humani. Diese Bestimmung hat allerdings hier keineswegs jene innere Nothwendigkeit, wie bei Anselm **), aber sie ist doch ein wesentliches Charakteristikum des Thomistischen Systems.

Und eben dieß ist der Punkt, an dem ihm Duns Scotus mit seiner Acceptationstheorie entgegentrat ***). Duns S. läugnet überhaupt die Nothwendigkeit der Erlösung durch den Tod Christi: sie hätte eben so gut auf irgend eine andere Weise geschehen können; die Nothwendigkeit der Satisfaktion durch einen Gottmenschen: auch ein purus homo, wie der erste Adam, hätte genug thun können durch einen meritorischen Akt der Liebe; die Unendlichkeit der menschlichen Schuld (peccatum a se formaliter est

*) Bonavent. brev. IV, 7 sagt nur: in Christo fuit omnis meriti perfectio et plenitudo.

**) Vgl. auch Baur a. a. O. 259.

***) Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lomb. zu Dist. XIX.

actus finitus) und die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Da es seiner menschlichen Natur angehört, so hat es auch nur einen endlichen Werth: meritum Christi fuit quoddam finitum bonum, cum fuerit ei secundum humanam naturam. Dennoch nimmt es Gott als ein zureichendes an, er läßt es als ein unendliches, d. h. für unendlich Viele gelten, vermöge der Freiheit seines Willens (tantum voluit Christi meritum, quantum voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare) und zwar um der Person willen, der es angehört. In dieser divina acceptatio liegt also die letzte Ursache des ganzen Verdienstes des Erlösers. Der Grund aber, warum Gott überhaupt diesen Weg einschlug, ist der, weil er für den Menschen das stärkste Motiv zur Gottesliebe, das stärkste Band, um ihn zu Gott hinzuziehen, ist: et haec est congruitas, non necessitas*). Es leuchtet von selbst ein, wie oberflächlich diese Theorie ist, die eigentlich gar keine Versöhnung kennt und das was sie so nennt überdieß als ein Zufälliges ansieht. Sie hängt auf der einen Seite mit dem Pelagianismus des D. Scotus, auf der andern mit seinem Prinzip von der absoluten Freiheit Gottes, die er aber als Willkühr faßt, zusammen, wohin wir ihm hier nicht weiter folgen können. Seine zahlreiche Schule hielt sie in demselben Maße fest, wie die Thomistische die Theorie ihres Meisters, und der spätere Nominalismus, zu dem Duns Scotus selbst hinübergeleitet hatte, begünstigte sie entschieden. Die namhaftesten Scholastiker dieser letzten Periode sind ihr zugethan; selbst Durandus v. St. Pourçain, den man sonst zu den Thomisten zählt, lehrt aus demselben Grunde wie Duns eine satisfactio secundum acceptationem gratuitam. Wilh. Occam, der Erneuerer des Nominalismus, übergeht zwar in seinem Commentar zum Lombarden die Versöhnung gänzlich **), aber der spanische Theologe Michael de Placois (im 16.

*) Vgl. Münscher D. Gesch. Bd. 2. S. 170, wo zahlreiche Belege.

**) Auch in den Quodlibeta berührt er sie kaum.

Jahrh.) stellt die nominalistische Lehre so dar: Mortem Christi non explevisse justitiam, sed solum explevisse ex magna condignitate — quod ad justitiae aequalitatem attinet, tantum valorem habere oportuisse opera puri hominis, quantum habuerunt opera Christi, quia per se neutra sufficiebant: ex acceptatione vero et ordinatione divina potuisse aeque sufficere utraque, quamquam haec convenientius sint accepta. Stärker kann der Gegensatz gegen die Anselmische und Thomistische Theorie nicht ausgedrückt werden.

Blicken wir von da zurück, so steht Anselm, ohnerachtet des durchgreifenden Einflusses, den er auf die Entwicklung des Dogma ausgeübt hat, doch ziemlich einsam da. Die volle Konsequenz seines Systems hat sich nicht zur Herrschaft durchgearbeitet und konnte es auch nicht, weil es zu abstrakt, zu künstlich und mit mehrfachen Mängeln behaftet war. Es hat nur wenige namhafte Vertreter gefunden, die es sich nach seinem ganzen Inhalt aneigneten. Aber noch weit weniger konnte sich die rein subjektive Fassung Abälard's zur Geltung bringen; sie widersprach, in dem Gegensatz, in den sie sich stellte, dem allgemeinen Glauben. Von der Thomistischen Theorie hat wenigstens der Satz von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi die kirchliche Sanktion erlangt. Er ist in die Bulle Unigenitus v. J. 1343 aufgenommen, und zwar so, daß er da zugleich der Theorie von dem unendlichen Schatz der Kirche und vom Ablaß zur Stütze dienen muß *). Auch die Art, wie sich die Thomistische Lehre mit dem Gedanken Abälard's zu vermitteln sucht, mußte der kirchlichen Strömung zusagen; denn bei der Art, wie sie den Unterschied zwischen der objectiven und subjektiven Seite der Versöhnung in der Schwebe hielt, ließ sie der herrschenden Lehre von der fides charitate formata und von dem meritum noch immer Raum genug. An sich aber war diese Modifikation der Anselm'schen Satisfaktionslehre

*) S. Gieseler, K.-Gesch. 2, 3.

eine Halbheit, die ihre Wahrheit und Großartigkeit verderbte, und statt sie wirklich fortzubilden, heterogene Elemente in sie einflocht. Insbesondere hat sie den hohen Ernst derselben abgeschwächt. Ein tieferes Bewußtsein der Sünde, wenn es wieder erwachen wird, wird darin keine Beruhigung mehr finden. Der richtige, auch von den Thomisten anerkannte Grundsatz, daß die Sünde eine Beleidigung der göttlichen Majestät ist, forderte einen ganz andern Ausbau des Dogma. Selbst die Anwendung der Idee des Hauptes konnte keine Förderung bringen, weil sie in ihrer Ausführung die Versöhnung lediglich der Kirche, als der Gemeinschaft der Gläubigen, zu Gute kommen ließ, ihre Bedeutung für das Verhältniß Gottes zur Menschheit aber verdunkelte. Nur in der Einsetzung ethischer Kategorien in das Todesleiden des Herrn, in der Hinzunahme des Gehorsams, der Demuth und der Liebe liegt ein wirklicher Fortschritt. Nehmen wir hinzu, daß neben der Thomistischen Lehre die Nominalistische wissenschaftlich in gleicher Geltung bestand, so können wir, im Ganzen angesehen, nicht sagen, daß die Scholastik von Anselm abwärts das Dogma wesentlich weiter gefördert habe.

Fragen wir aber, was, abgesehen von der Differenz der theologischen Schulen, sich aus der ganzen Bewegung als Gemeingut abgesetzt habe, so werden wir die Antwort bei derjenigen Richtung finden, welche sich aus den Subtilitäten der Scholastik auf eine einfachere und mystische Auffassung des Christenthums zurückzog, ich meine bei der von dem berühmten Johann Gerson vertretenen. Bei ihm finden wir den Doppelgedanken einer Satisfaktion durch den Tod Christi und einer Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, die sich darin vollzieht, auf's stärkste betont. Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß dieser Gedanke schon von Innocenz III. ausgesprochen worden ist: modum invenit Deus, per quem satisfecerit tam misericordiae quam justitiae; judicavit igitur, ut assumeret (filius) in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis. Dasselbe

sagt nun Gerson gerade da, wo er die Summa des katholischen Glaubens kurz angibt*): Omnipotens Dominus ac piissimus pater noster nolens humanum genus tot et tantis subjectum miseriis in aeternum perire et a regno paradisi in perpetuum exulare, concurrente justitia simul et misericordia, hoc remedium decrevit adhibere. Voluit siquidem filium unigenitum carnem sumere .... und nun folgen in einfacher Aufstellung die Thatsachen der Geburt, des Leidens, Sterbens, Auferstehens u. s. w. Von demselben Gesichtspunkt aus behandelt Gerson dann auch in mehreren Passionspredigten die Versöhnung.

„Laßt uns bedenken, Andächtige, wenn Christus, der in seiner Menschheit der schlechthin Reine, Schuldlose und wahrhaftige Gott und in seiner Gottheit Mensch ist, dennoch so schmerzliche und schimpfliche Strafe erleidet, um der Gerechtigkeit genug zu thun (ut justitiae satisfiat), was müssen erst wir Sünder von der göttlichen Gerechtigkeit erwarten? Hat die Gerechtigkeit den Sohn Gottes nicht verschont, was wird sie den verkehrten Kindern des Erzfeindes thun; wenn die Gnade kaum den Gerechten errettet, wo werden die Sünder und Ungerechten bleiben? Bedenket wohl, mit wie großem Hasse die Gerechtigkeit die Sünde verfolgt, da sie, um die Sünde hinwegzuthun und zu tilgen, den Sohn Gottes tödtet (filium Dei occidit), und ihn so großen Strafen und Martern übergibt, so ungemessener Mißhandlung und Schmach; wenn die höllischen Strafen (poenae inferorum) nicht so schrecklich wären, warum ließe die Gerechtigkeit den Sohn Gottes solche Strafbüßung bestehen, um uns von jener (höllischen) Strafe zu befreien .. wenn die Gerechtigkeit nicht unsern Allerheiligsten und vor dem Vater Unschuldigen verschonte, so läßt sich leicht ermessen, daß wir nicht ungestraft ihren Händen entrinnen werden .. Seid dessen vollkommen gewiß, daß Gottes Sohn das menschliche und sterbliche Fleisch angenommen hat und

*) Opp. T. 1, p. 428: de praeceptis decalogi; ed. Antw. 1706.

zwar nicht für sich, sondern um uns zu erlösen, um unserer Schuld und der Gerechtigkeit genug zu thun (ad satisfaciendum debito nostro et justitiae). Alles also, was er leidet, ist für uns und unsere Missethaten, wir sind die Ursache seiner Schmerzen, denn lediglich für uns hat er sie getragen . . Dieses Buch der Passion mit den gelösten sieben Siegeln prägt uns deutlich sieben Wahrheiten ein; die erste: wir müssen die Sünde so sehr als möglich hassen, weil sie der göttlichen Gerechtigkeit so ganz und gar mißfällt, denn um sie abzuthun sehet ihr Gott die der Sünde gebührende Strafe leiden; die zweite: die Sünde ist das Allergrauenvollste, denn sonst würde nicht unser Herr, um uns davon zu befreien, so schwere Strafe erduldet haben u. s. w. *) Ja so sehr ist es Gerson um diesen Hauptpunkt zu thun, daß er ihn in einer andern Predigt durch folgendes Beispiel zu verdeutlichen sucht: „Stelle dir vor, daß dein Herr dich als den ärgsten Verräther ansieht und als einen solchen, der du durch deinen Verrath und das Verbrechen beleidigter Majestät dem Tode verfallen bist, und das ganze Menschengeschlecht von dem (ewigen) Erbe ausgeschlossen. Und doch ist der König ein so gerechter, daß er dein Verbrechen durchaus nicht ungestraft hingehen lassen will, andrerseits aber so gütig und barmherzig, daß er seinen eigenen unschuldigen Sohn den Schmerzen, den Drangsalen und dem Tode übergibt, und das auf eigenen Antrieb, um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu vereinbaren und eine Gutmachung des Verbrechens herzustellen" **).

Auch bei dem Mitarbeiter Gersons, dem nicht minder be-

*) Peccatum maximopere habendum est odio, quod maxime justitiae displicet; nam ad ipsum destruendum videtis Deum pati poenam peccati debitam. Expos. in pass. dom. T. III, 1187.

**) Ut justitiam concordet cum misericordia et pace fiatque criminis emendatio. a. a. O. 1158.

rühmten Petrus von Alliaco, so wenig er sonst über die Versöhnung gibt, begegnet uns doch derselbe Gedanke in höchst eigenthümlicher Weise. In seinen Anmerkungen zu Lib. III der Sentenzen des Lombarden personifizirt er die Begriffe Gerechtigkeit und Wahrheit, Barmherzigkeit und Friede. Mit ihnen habe Gott ursprünglich die Menschen geschmückt; aber durch die Sünde hat sie der Mensch verloren. Sie sind von der Erde wieder zurückgekehrt in den Himmel. Dort bringen sie nun in einem Zwiegespräche die Sache der gefallenen Menschheit zur Sprache. Der Vater der Lichter führt als Richter den Vorsitz. Auf der einen Seite erscheinen die Wahrheit und Gerechtigkeit und begründen die Verdammlichkeit des Menschen. Jene beruft sich auf die Unverletzlichkeit der göttlichen Todesdrohung, diese auf die Gerechtigkeit derselben, welche fordere, daß die Uebertretung Adams den Tod desselben und der in ihm beschlossenen Menschheit zur Folge habe. Dagegen wenden sich der Friede und die Barmherzigkeit an das erbarmungsvolle Herz des Vaters, der doch nicht ewig zürnen und gnädig zu sein vergessen könne, zumal der Mensch ein so gebrechliches Gebilde und von dem Starken, dem Teufel, verführt sei. Die arme, bejammernswerthe Kreatur bedürfe des göttlichen Erbarmens, die Zeit aber dazu sei gekommen, ja schon vorüber. So entsteht dort im Himmel ein schwerer Konflikt, bis endlich der Vater der Barmherzigkeit, nachdem er diese lange zu verläugnen geschienen, um seinem Eifer für Wahrheit und Gerechtigkeit zu genügen, das Endurtheil spricht: Es reut mich, daß ich den Menschen gemacht habe, besser er wäre nie geboren; nun aber liegt es mir ob, Buße zu thun *) für den Menschen, den ich geschaffen: so will ich denn gehen und menschliche Natur an-

---

*) Poenitet — poenitentiam agere pro homine quem creavi; die poenitentia aber ist ein Akt der Satisfaktion; der Sinn wird also sein: es liegt mir ob, die Wiederzurechtbringung oder Gutmachung zu beschaffen.

nehmend durch Menschen für der Menschen Erlösung den Tod erleiden. Da erfüllte sich, was der Prophet sagt: Barmherzigkeit und Wahrheit kamen einander entgegen, Gerechtigkeit und Friede küßten sich.... Durch unauflöslichen Bund geeinigt preißen sie einmüthig das Vorhaben des Richters, und so brachte dessen Endurtheil die Eintracht den streitenden Partheien zu Stande *). — Das ist, setzt Petrus von Alliaco hinzu, die kurze Summe der neuen Lehre Christi, das der Inbegriff des ganzen evangelischen Gesetzes — das die Lehre, durch welche Licht in der Finsterniß aufgeht und Heil geboren wird inmitten der Sünde; das ist die so einzigartig wunderbare und so wunderbar einzigartige Lehre, die den Menschen zur Bewunderung und Anbetung drängt.

Weiter kommt dabei die praktische Literatur des späteren Mittelalters in Betracht. Ich habe da zunächst eine Reihe von Festreden, insbesondere von Passionsbetrachtungen aus dem fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert im Auge **). Ihre Tendenz ist, sowohl die Freiwilligkeit des Leidens Christi (oblatus est quia ipse voluit), als die Größe und Intensität des Schmerzes darin zur Anschauung zu bringen. Recht geflissentlich malen sie ihn aus, um zur Theilnahme und Gegenliebe zu erwecken (crudelitas, acerbitas passionis; tot et tantae poenae et dolores; dolor et tristitia omnium maxima, quae unquam a mortali in hac vita passae sunt). Von demselben praktischen Gesichtspunkt aus heben sie auch seine Demuth und Liebe im Leiden hervor, das sie

---

*) Tunc enim indissolubili conjunctae foedere unanimiter judicis laudarunt propositum, et sic prolata sententia facta est partium concordia.

**) Was mir vorliegt, sind mehrere Passionsbetrachtungen ohne Jahrzahl und Namen, zwei von Gabriel Biel: passionis dominicae sermo historialis, und Sermones de festiv. Christi et Sanct.; eine von Joh. Gritsch. Serm. 1522. So viel ich sehe, ist überhaupt diese Literatur für die Dogmengeschichte noch eben so wenig benützt als Joh. Gerson.

jedoch immer ausdrücklich auf die menschliche Natur beschränken. Der dogmatische Grundgedanke aber ist der der Satisfaktion, gewöhnlich mit unterschiedsloser Berufung auf die bedeutendsten scholastischen Autoritäten begründet. Namentlich gilt dieß von Gabriel Biel, dem letzten Scholastiker, einem Mann von großem Ansehen und Einfluß. Er stellt gleich am Anfang seiner Passionsreden den allgemeinen Gesichtspunkt auf: omnia, quaecunque passus est (Chr.) ad satisfactionem pro nostris peccatis, a divina providentia sapientissime simul et justissime ordinata; hinc et peccati malitia et severa patris justitia cognoscitur et intensior dolor sponte pro nostris peccatis assumtus (S. XXIV). In der Ausführung klingt dann zwar die Thomistische Anschauung durch *), jedoch ziemlich frei gestaltet, und so, daß die Stellvertretung vielfach angedeutet wird: ego debui, tu solvisti pro me; ego peccavi, tu portasti. An and. OO. setzt er Christi Demuth und Gehorsam dem Stolz und Ungehorsam des ersten Adams entgegen und läßt diese Selbstdarbringung in Gehorsam und Liebe von der Trinität so wohlgefällig aufgenommen werden, daß sie um derselben willen Allen die Gnade schenkt. Aber auch umgewandt: aus den Wunden Christi erkenne man erst recht, wie tief die Wunden seien, die uns die Sünde geschlagen hat. Wäre sie nicht zum Tode und zwar zum ewigen Tode, so hätte nicht Gottes Sohn zu ihrer Heilung sterben müssen. Daraus schließt nun G. Biel, Serm. XIII, de circumc. Dom., „daß in dem Werke der Erlösung Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit zusammenwirken: die Wahrheit seiner Gerechtigkeit meine ich — fügt er hinzu.“ „Denn, fährt er fort, es war ein Werk der größten Barmherzigkeit von Seiten des Vaters, dem Menschen, der Gottes Feind war und nichts Gottwohlgefälliges besaß, einen sol-

*) Er wiederholt z. B. mehrmals, daß auch ein Tropfen Blutes zu unserer Erlösung hingereicht hätte. Nicht selten geht er auch geradezu auf Anselm zurück.

chen Heiland zuzuwenden und den eigenen Sohn so unermeßlichen Strafen um der Rettung der Sünder willen zu unterwerfen; und es war Bethätigung der größten Gerechtigkeit, solche Strafe von dem Eingebornen zu erfordern. Auch war es Bethätigung großer Gerechtigkeit, ob so gottgefälligen Gehorsams einer so geliebten Person diejenigen zu verschonen, für welche er geleistet worden war." Also beides, sowohl das Strafverhängniß über den Sohn, als daß er dessen Gehorsam für die Sünder gelten ließ, war Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes (letzteres deshalb, weil — wie es unmittelbar vorher hieß — hoc obsequium omnibus sufficere posset). Aber setzt G. Biel hinzu: „Auch von Seiten des Sich-Darbringenden war es eine That großer Barmherzigkeit und großer Gerechtigkeit, sowohl im Verhältniß zu Gott als zu dem Nächsten; denn die Liebe Gottes und des Nächsten forderte eine solche Leistung zur Erlangung eines so großen Gemeinguts, nämlich der Seligkeit, zu der Gott den Menschen bestimmt, aber unter der Bedingung eines solchen Gehorsams bestimmt hatte." — Was die Gerechtigkeit erforderte, das leistete die Liebe: den vollkommenen Gehorsam. „Wie groß also war die Eine Kraft der heilsamen Arznei unseres Herrn Jesu Christi, die mit einem male das Hinderniß der Gesundung hinwegräumte"... Durch die Sakramente aber kommt sie zur Applikation an die Einzelnen. Gewiß eine höchst wichtige Darlegung *), um so mehr als wir G.

*) Ich theile deshalb die Stelle ganz mit: Ex praemissis denique apparet, quod in opere nostrae redemtionis concurrunt Dei misericordia et veritas. Veritas inquam justitiae secundum illud prophetae: misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt. Maximae enim misericordiae opus fuit, homini inimico non habenti unde placeret, tantum salvatorem concedere ac filium proprium tam enormibus poenis propter peccatoris salutem subjicere. Maximae etiam justitiae fuit, tantam poenam ab unigenito exigere,

Viel als einen der namhaftesten Stimmführer seiner Zeit betrachten dürfen.

Werfen wir noch einen Blick auf den dem 14. Jahrh. angehörigen Joh. Tauler. Bei ihm werden wir im voraus nur wenig für unser Dogma erwarten dürfen, denn die Mystik liebte es, alle objectiven Heilsthatsachen in die Subjectivität zu versenken. Auch Tauler geht auf diesem Wege. Er preißt in seinen Predigten vor Allem die unaussprechliche Liebe des Herrn, „daß er für die ungerechten Menschen und Sünder nicht allein einen sehr bittern, sondern auch einen sehr schmählichen Tod am Kreuze ausgestanden und gelitten hat"; aber nur, um daran die Mahnung zu knüpfen, daß auch wir etlicher maßen gleichförmig werden sollen dem Ebenbilde des Sohnes Gottes, indem wir ihm nachfolgen auf dem Wege des Kreuzes, darinnen er uns ist fürgegangen; er zeigt wie uns die Passion des Herrn zur stillen Gelassenheit, sein Kreuz zum Absterben der Sünde dienen soll; auf dieses innere Sterben, in dem sich sein Sterben in uns wie-

---

juxta illud Rom. 8: proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Magnae etiam justitiae fuit propter obsequium tam gratum personae tam dilectae parcere et tanta remedia conferre his, pro quibus tanta persona tam grata obtulit obsequium. Item maxima fuit misericordia in persona offerente, sc. Christo sic se offerrente pro inimicis Trinitatis quam summe dilexit, sed et magnae justitiae, tam in comparatione ad Deum quam hominem lapsum. Exigit enim charitas Dei et proximi pro tanto bono communi consequendo, beatitudine sc. hominis, ad quam Deus praedestinaverat eum et disposuit, non aliter quam per hujuscemodi obsequium perventurum, tale obsequium exhibere. Ecce una virtus medicinae salutaris salvatoris nostri Jesu, quae fuit impedimenti sublatio sanitatis. Darauf folgt die Lehre von den Sakramenten, wodurch die Gnade zur Applikation an die Einzelnen kommt.

derholt, legt Tauler das Hauptgewicht; er lehrt an Christi Vorbild die wahre Vollkommenheit, welche in der vollkommenen Uebergebung des ganzen Willens in den heiligen Willen Gottes sowohl im Leid als in der Freud besteht. „Welches ja handgreiflich zu erkennen ist aus dem Gehorsam des Sohnes Gottes, welchen er dem himmlischen Vater geleistet und erfüllt hat in großer Bitterkeit, Angst und Schrecken seines Herzens (Predigt an Miseric. Dom. 346)." Dennoch verkennt Tauler die objective Bedeutung dieser Thatsachen nicht *). Er sagt in einer seiner schönsten Predigten: „Die inbrünstige und ewige Liebe, durch welche der Herr aller Herren, der Sohn Gottes bewogen, sich unser, die wir arme, verdammte Höllenbrände waren, zu erbarmen, Phil. 2, 6—9 — dieselbige Liebe kann kein Mensch genugsam mit Worten aussprechen und loben, auch für dieselbige nicht genugsam danken, weil sie allem menschlichen und engelischen Verstand viel zu hoch und kein Engel oder Menschen fassen und begreifen kann, daß unser Herr und Gott, unser oberster Richter und Vater, unser Bruder und Bräutigam hat werden wollen, daß er alle unsere Schuld und die ewige Verdammniß auf sich genommen, uns mit seinem herben bitteren Tod erlöset, zu Kindern des ewigen Lebens gemacht, wiederum zu Ehren gebracht, ja über alle Engel uns erhoben hat. . . . O der hohen, unaussprechlichen Liebe, was sollte nun mich, o mein Herr Jesu, von deiner Liebe und von deinem Lobe abhalten, dieweil dich mir so holdselig und freundlich macht der Kelch, den du getrunken, das Werk unserer Erlösung. Freilich wohl ein Werk ohne Exempel, eine Demuth ohne Maß, eine Gnade ohne Verdienst, ein Geschenk ohne (über) Werth. Dieses Werk macht ihm unsere Liebe ganz zu eigen . . ja zweimal bin ich dir mich ganz schuldig." Mariä Verkündigung, 2, 58.

---

*) Und darin zeichnet er sich vor andern Mystikern aus, welche die objective Seite der Versöhnung ganz in die subjective absorbiren. Vgl. Hagenbach, Dogm. Gesch. 2, S. 128.

Aus dem Bisherigen erkennen wir den Stand des Dogma vor der Reformation. Die Grundgedanken der Anselm'schen Theorie sind doch zum Gemeingut geworden, aber in freier, populärer, praktischer Gestalt. Sie haben die strenge, scholastische Form abgestreift und sich gleichsam erweicht, auch mannigfach modifizirt. Satisfaktion und Stellvertretung, Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe durch den Tod des Herrn — diese Grundzüge sind geblieben; aber der Tod wird nicht mehr ausschließlich als Lebenshingabe, sondern als Passion, die Passion als stellvertretendes Leiden und das Leiden nicht blos als Erleiden, sondern zugleich als Erweisung heiligen Gehorsams gefaßt; die ethischen Betrachtungsweise hat begonnen, die Anselm'sche Grundlage zu durchdringen. Bei Johann Wessel, der den Uebergang zwischen der mittleren und neueren Zeit bildet, finden sich alle diese Momente zusammen *). Ohne auf die scholastischen Bestimmungen sich einzulassen, hebt er um so mehr das wesentliche Moment des Satisfaktionsbegriffes hervor: „Unter allen Wundern Gottes ist das nicht das geringste, wie dieselbe Gerechtigkeit, die mit göttlichen und ewigen Gesetzen gegen den Menschen gerüstet ist, bei dem Gerichte selbst nicht allein das Schwert, sondern auch das Urtheil zurückhält, und den sie zu verdammen beschlossen hatte, nicht allein freizusprechen, sondern zur Ehre, Würde und Herrlichkeit zu erheben befiehlt. Wer wird sich hier nicht wundern, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit sicher gestellt ist? Diese so entgegengesetzten Dinge hat allein die Sanftmuth des Lammes wahrhaft verschmolzen. Denn Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selber für sich und von sich Genüge geleistet **). In Christo erblicken

*) Vgl. über ihn: Ullmann, Johann Wessel, S. 469 ff.

**) Nimirum, ipse Deus, ipse sacerdos, ipse hostia pro se et de se sibi satisfecit.

wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern den versöhnenden, insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Heiligkeit und Gerechtigkeit verlangt." „Was Christus gelitten hat — bemerkt J. Wessel zu Jes. 53 — sind die Schmerzen und Krankheiten, die nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen uns bestimmt sind, diesen Schmerz trug das Lamm Gottes für uns in solcher Höhe und solchem Maße, als er nach dem strengen Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden unser Aller eigentlich bestimmt war (die Konzentration dieses Schmerzes)"; das Leiden des Herrn ist also hier offenbar als stellvertretend gedacht; aber nicht nur bemißt W. die Stärke desselben nach der Stärke der den Erlöser beseelenden Liebe, er legt überhaupt ein großes Gewicht auf den vollkommenen Gehorsam Christi, „womit derselbe nicht nur ausglich, was die Menschen unterlassend und übertretend verschuldet hatten, sondern auch mehr leistete, als Alle in Ewigkeit geleistet haben würden, wenn sie stets im Stande der Unschuld geblieben wären; eben dieser vollkommene, das ganze Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllende, bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernde Gehorsam gibt seinem Opfer einen Werth, vermöge dessen es alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und sonstigen Opfer weit übertrifft und nicht nur die Schuld aufhebt, sondern auch Gottes Wohlgefallen erwirbt *).

---

*) Daß Wessel nicht blos bei dem Tode Christi stehen bleibt, sondern sein ganzes Thun und Leiden in Eins zusammenfaßt, sieht man aus solchen Stellen: Natus nobis, vixisti nobis; nobis passus, nobis mortuus, nobis resurrexisti; pro nobis sacerdos, nostra hostia, nostra victima, nostrum sacrificium. Selbst der Gedanke der thätigen und leidenden Genugthuung findet sich bei ihm sehr bestimmt in einer eigenthümlichen Form. Pater amans noster te filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fideijussorem de *satisfaciendo et satispatiendo* super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate", Ullmann, 497.

In dem Allem fassen sich nur bereits vorhandene Momente der Versöhnungslehre zusammen, in dem Ernste aber, womit Wessel auf die innere Aneignung des Geistes und Lebens Christi als die nothwendige Bedingung, durch welche das stellvertretende Leiden Christi vermittelt werden müsse, dringt, erscheint er als Vorläufer der Reformation *).

Bei dieser ganzen Betrachtungsweise tritt die Beziehung auf den Teufel sehr in den Hintergrund; um so stärker trat sie aber in dem Volksglauben jener Zeiten hervor und gab sich namentlich in den geistlichen Schauspielen und in einzelnen volksthümlichen Schriften einen sehr drastischen Ausdruck. In ersteren erscheint er häufig als handelnde Person, in letzteren wird seine Ueberwindung geradezu als ein Rechtshandel zwischen Gott und ihm plastisch dargestellt, wie denn überhaupt solche plastische Versinnlichungen religiöser Gedanken dem Geiste des Mittelalters besonders zusagten **).

Mit dem Bisherigen haben wir die Tradition bezeichnet, welche

die Reformation

überkommen hat. Sie hat diesen Stoff aufgenommen, mit den großen Grundgedanken, in denen sie lebte, durchdrungen und selbstständig verarbeitet. Die Grundgedanken der Reformation, aus denen sie selbst erwuchs, sind: Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Glaube und Rechtfertigung, Erlösung von Sünde, Tod und Teufel. In dem Maße, als man das Wesen der Sünde erfahrungsmäßig erkannte, — und wie tief, haben wir

*) Auf Luthers Lehrentwicklung hat Wessel jedoch kaum einen Einfluß geübt. Denn L. lernte seine Schriften und zwar nur theilweise erst seit dem J. 1522 kennen. Vgl. Gieseler K.-Gesch. III, 1. S. 190.

**) Vgl. Hase, das geistliche Schauspiel, Abschn. 1.

früher gesehen*) — erkannte man auch den diametralen Gegensatz zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, die furchtbare, alles Ungöttliche hassende, verdammende und verzehrende Energie des Zornes Gottes und die unendliche Schuld des Menschen. Was die Scholastik darüber zwar aufgestellt, aber immer wieder zurückgestellt und abgeschwächt hatte, damit wird jetzt voller Ernst gemacht. In dem Maße aber, als man im Glauben der freien, vergebenden, rettenden Gnade gewiß ward, eröffnete sich der Blick in das Herz Gottes, in die wunderbare Tiefe und Höhe der auch den Zorn weit übermögenden Liebe Gottes; diese Liebe tritt jetzt wie die aufgehende Sonne in den Vordergrund, alle die scholastischen und gesetzlichen Hüllen durchbrechend; sie wird als das Prinzip der Versöhnung und Erlösung anerkannt und gepriesen, in noch ganz anderer Weise als es von Anselm geschehen war. — Das Gesetz ist die Offenbarung des heiligen, absolut vollkommenen Willens Gottes; es zeigt die absolute Forderung der Gerechtigkeit an den Menschen, aber eben deshalb wird es dem Sünder zur verdammenden Macht, zum richtenden Ankläger. Es weckt die Gewissen auf und läßt sie Gottes Zorn über die Sünde fühlen, seinen ewigen, brennenden Zorn, der den Sünder tödtet. Von dieser erschütternden Erfahrung aus erwächst das Sehnen nach einer Erlösung von Zorn und Tod, aber auch die zwiefache Erkenntniß, einerseits der Unmöglichkeit, daß irgend ein Mensch oder eine menschliche Leistung hier zu retten vermöge, andrerseits der Nothwendigkeit einer Sühnung und Genugthuung; denn nach Sühnung und Stillung des Zorns schreit das Gewissen, Genugthuung fordert die im Gesetz geoffenbarte, von dem Sünder verletzte Gerechtigkeit. Diese Gedanken lagen bereits in der überkommenen Lehrweise vor: die Reformatoren eigneten sich dieselben als den Ausdruck für ihre eigene Einsicht an, aber sie vertieften sie hinwiederum

---

*) Bd. 1. S. 422—430.

aus ihrer eigenen Glaubenserfahrung. In dem Vorgang der Rechtfertigung wird der Mensch mit seiner ganzen sündigen Vergangenheit in's Gericht gestellt und gerichtet; das Gesetz klagt ihn an und spricht das Urtheil der Verwerfung über ihn, hingegen das Evangelium zeigt und der Glaube sieht zwischen dem verlorenen Menschen und dem Zorn des gerechten Richters in der Mitte den Mittler, der des Sünders Schuld und Sünde auf sich genommen, den ihm drohenden Zorn an seiner Statt getragen und ihm die Gnade Gottes erworben hat. So steht der Mittler, in der lebendigen Anschauung des Glaubens, in der Mitte zwischen dem Sünder und dem ihm drohenden Gericht der Verdammniß; Gott selbst hat ihn zum Bürgen und Versöhner hingestellt, — und der Bußfertige wagt es auf das Wort des Evangeliums hin, sich dessen anzunehmen und zu getrösten. Er eignet sich das Alles, was er in Christo verwirklicht sieht, im Glauben an, und wird im Glauben daran gerecht. In diesem innern Vorgang wiederholt sich gewissermaßen für den Menschen thatsächlich dasselbe, was objectiv ein für allemal am Kreuze Christi geschah. Deshalb mußte sich gerade von hier aus die Einsicht in die Thatsache der Versöhnung vertiefen. Hatte die Scholastik das Leiden des Herrn fast durchweg nur als ein endliches, obwohl als das denkbar höchste endliche Leiden angesehen, — jetzt aus der Erfahrung, die man in Buße und Glauben gemacht hatte, lernte man das Wesen des Todes, den er für uns erlitten, in seiner ganzen Intensität verstehen; man wußte, was es um den Zorn Gottes und um die Hölle sei: so wußte man auch, wie die Zeugnisse der Schrift von der Strafe, die auf dem Mittler lag, und von dem Fluche, der sich an ihm vollzogen, zu fassen seien, und eben daraus verstand man auch erst ganz die unendliche Liebeserbarmung, die sich in seinem Leiden und Sterben bewährte. Niemals zuvor hatte man so tief in diese Gegensätze hineingeblickt. Damit vertieften sich dann auch die bereits geläufigen Begriffe: Genugthuung und Stellvertretung,

Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, — und das Alles um so mehr, als man eine Christologie gewonnen hatte, die das Menschliche an dem Wesen und Leben des Herrn zu seinem Rechte kommen ließ *) und sich nicht mehr wie die ältere sträubte, das erlösende Thun und Leiden bis in den innersten Kern des gottmenschlichen Bewußtseins und Empfindens eindringen zu lassen.

Aus diesen Elementen erbaute sich die Versöhnungslehre der Reformatoren im geschichtlichen Anschluß an die Lehrform des späteren Mittelalters, so jedoch, daß sie auch die Resultate der Patristik, besonders deren Gedanken über Erlösung von Tod und Teufel und von der Bedeutung der Auferstehung des Herrn mit hereinnahmen und den ganzen Ertrag der bisherigen Arbeit zu verarbeiten suchten.

Wir beginnen billig mit Luther **). Er hat die Erfahrung, von der wir sagten, am tiefsten gemacht. Daher weiß er von keinem Heile und von keinem Gotte, als in Christo. In Christo sieht er das Herz des Vaters, die Liebe Gottes mit aufgedecktem Angesicht; außer Christus ist ihm Gott nur die unzugängliche Majestät (der Heiligkeit), nur ein verzehrendes Feuer. Dieß ist die Grundanschauung Luthers, dieß der Gegensatz, der durch seine Gesammtanschauung hindurchgeht. — In ihr liegt, wie wir (Bd. 2 S. 211) sahen, der Ausgangspunkt für seine Christologie, in ihr wurzelt auch seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, die zunächst noch ganz mit der Lehre von Christi Person zusammenfällt. Denn das, worauf Luther zunächst den Blick seines Glaubens und seiner Contemplation richtet, ist nicht die geschichtliche Thatsache der Versöhnung, nicht der Weg, wie es zu

*) Vgl. Bd. 2. S. 226.

**) Doch beschränken wir uns auf die Grundzüge, um so mehr als demnächst eine umfassende Arbeit meines Collegen D. Harnack über Luthers Lehre erscheinen wird.

ihr gekommen ist, sondern der gegenwärtige lebendige Versöhner, der Christus für uns, der die vollbrachte Thatsache der Versöhnung sammt allen ihren Früchten persönlich in sich trägt, oder vielmehr leibhaftig ist. Wenn Luther von dieser Anschauung aus von Christo redet, da geht ihm das Herz weit auf vor Dank und Freude; da erblickt er das Wohlgefallen Gottes auf ihm ruhend, in ihm beschlossen, von ihm auf uns, die Gläubigen, übergehend, und da ist es dann im Grunde eins, ob er ihn zunächst, je nachdem eben das Schriftwort darauf führt, im Schooße seiner Mutter, oder am Jordan bei der Taufe, oder am Kreuze, oder als den auferstandenen und erhöheten Herrn anschaut: immer begreift er, mehr oder weniger, vermöge einer großartigen Anticipation oder Concentration das Ganze zusammen: Person und Werk, Leben und Leiden, Tod und Todessieg, und zeigt, was wir an Christo haben, was er uns ist und was wir in ihm sind. Da sagt er etwa zu Matth. 3, 17: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. „Hiermit weihet er ihn (Christum) zum Priester, gleichwie der 110. Psalm ihn „einen ewigen Priester" nennet, als der ewig vor Gott stehe, uns zu versöhnen und zu vertreten. Denn wir wissen, daß wir alle in Sünden geboren sind, zum Tode verurtheilet und ewiglich unter Gottes Zorn, vom ersten Menschen bis zum letzten. Das hat der Teufel angerichtet und über das ganze menschliche Geschlecht geführet. Wer kann nun Gott wieder versöhnen und den Fluch von uns nehmen? Da ist noch nie kein Mensch, kein Prophet, kein Heiliger aufkommen, der da hätte dürfen vor Gott treten und den Zorn können stillen; denn sie haben alle selbst müssen sterben. Ja, auch kein Engel hätte vermocht, solchen Zorn auf sich zu nehmen und dafür genug zu thun. — Und doch, sollte den Menschen geholfen und jemand selig werden, die Sünde vertilget, der Tod gewürget, des Teufels Reich zerstöret, die Hölle gelöschet, und Gottes Gnade leuchten, erkannt und gepreiset werden: so mußte er selbst anfahen, und einen Mittler senden und vor-

stellen, durch den wir vom Zorn zur Gnade, aus der Sünde und Tod zur Frömmigkeit und zum Leben kämen. Das hat niemand können sein, noch vermocht zu thun, denn sein selbst eigener Sohn: also, daß er selbst zu uns käme, unsere Natur, Blut und Fleisch anzöge; doch, wo er uns sollte von Sünden helfen, daß er selbst ohne Sünde geboren würde, und also, als ein Mittler zwischen Gott und uns, beides, wahrhaftiger Gott und Mensch, wäre. Auf daß er aber dafür angenommen und geglaubet würde, so hat der Vater hiermit selbst solches uns vom Himmel offenbaret, und von ihm gezeuget: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Als sollte er hiermit sagen: Wollt ihr des Zorns und Verdammniß los werden, und Gnade bei mir suchen und finden, so müsset ihr hieher kommen, und an diesen Mann euch hängen: das soll der einige, rechte Priester und Mittler sein: da und sonst nirgends werdet ihr Versöhnung und einen gnädigen Gott finden" Bd. 16, 81. 82. Und ebendas. „Summa: da ist nichts denn tröstliche, freundliche Liebe, was man siehet und höret, als triefe der Himmel und regne und gieße eitel Gnade und Barmherzigkeit, daß wir ja nichts anders von ihm denken noch zu ihm versehen. Denn welches Herze oder Zunge will das erlangen, was süßes Trostes sei in diesen Worten, wenn es glaubet und fühlet (wie ein Christ glauben soll), daß solches zu ihm von Gott gesaget werde: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe?" Denn hiermit ist ja nichts anders gesagt, denn als spreche er zu uns: Da schenke ich euch alle meine Gnade, Liebe und Wohlthat, die ich in meinem Herzen und Kräften haben. Denn, daß ihr ja nicht zweifeln sollet noch könnet, so gebe ich euch hiermit nicht Mosen oder einen Propheten, noch einen Engel oder Heiligen, nicht einen Schatz von Gold und Silber, noch andere große irdische oder himmlische Gaben; sondern meinen einigen lieben Sohn, das ist, mein eigen Herz und den rechten ewigen Born und Quell aller Gnaden und Gutes, welchen kein Engel noch Kreatur im Him-

mel und Erden ergründen noch begreifen kann. Der soll das Zeichen und Pfand sein meiner Gnade und Liebe, wider eure Sünde und Schrecken; und wie er ist von Geburt und Recht der einige Erbe und Herr aller Kreaturen, also sollt auch ihr in ihm meine Kinder und Erben sein, und alles haben, was er hat und vermag. Denn zu dem, daß er uns sein Recht und Erbschaft, welches er von Natur hat, schenket, hat er uns auch verdienet und erworben durch sein Leiden und Tod als unser Priester und Bischof, daß wir selbst seine erwählte Kinder, und ewiglich Miterben seien aller seiner Güter." Oder er sagt zu Joh. 15, 1: „Ich habe gelebt, wie ich wolle, so halt ich mich hieher, daß ich weiß, daß ich getauft und ein Christ genennet bin zur Vergebung der Sünden, und daß Christus für mich geboren, gelitten, gestorben und auferstanden ist" (49, 291), oder zu Mtth. 22, wo er von dem Verhalten Christi als des Bräutigams zu seiner Gemeinde redet: „daher soll auch solche Zuversicht in dir wachsen und zunehmen, daß er dich durch die Taufe berufen und sich deiner angenommen . . dich von der Sünden, des ewigen Todes und des Teufels Gewalt zu erlösen, und Alles, was er hat, zu dir gesetzt hat, ja sich sogar dir gegeben, daß du dich nicht allein deß, was er um deinetwillen gethan und dir geschenkt, sondern auch sein selbst magst tröstlich und fröhlich rühmen, als des Deinen." Kirchen-P. 14, 202.

In solchen und ähnlichen Stellen hat man also die Versöhnungslehre Luthers noch nicht vor sich; sie setzen sie nur erst voraus, denn sie nehmen ihren Ertrag in sich auf, es handelt sich da überall mehr um das, was Christus für uns ist und uns schenkt, als was er für uns gethan hat *). Sie sind jedoch in-

---

*) Diese Stellen sind sehr zahlreich; man vergleiche den herrlichen Sermon über Mtth. 3, 13, den wir Bd. 2 der Christol. S. 43 mitgetheilt haben, die Betrachtung über Joh. 1, 14 Bd. 46, 24, oder die Predigt in Torgau Bd. 20, 156 ff. Es kommt da überall

sofern für unsern Zweck wichtig, als man aus ihnen ersieht, wie Luther nicht bei einzelnen Momenten des Werkes Christi stehen

---

darauf an, den Gesichtspunkt, von welchem aus Luther redet, zu beachten; sonst mißversteht man ihn und zerreißt ihn, wie dieß namentlich Hofmann in St. 2 der Schutzschriften begegnet ist, wo eine ganze Reihe von Stellen für die Versöhnungslehre Luthers angeführt sind, in denen dieser vielmehr sagt, was wir, die Erlösten, an Christo unserm Herrn und Mittler haben. — Wie es sich mit solchen Stellen verhält, erkennt man am besten aus Luthers Aeußerungen über die Beschneidung Bd. 1, 303. 15, 182 und über die Taufe z. B. 19, 66 ff. Da kann es auf den ersten Anblick scheinen, als lege er in diese Handlungen für sich schon das ganze Versöhnungs- und Erlösungswerk hinein. Denn da heißt es etwa: Christus sei, mit unseren Sünden beladen, zur Taufe gekommen und habe sie da völlig ersäuft und getilgt, so daß nun keine Sünde und Schuld mehr da ist, die uns verklagt oder schadet —, und eben so von der Beschneidung, er habe damit dem Gesetz sein Recht genommen, und uns vom Fluch desselben erlöst; aber nicht nur erhellt aus andern zahlreichen Stellen unwidersprechlich, daß L. dennoch die Taufe auf den Tod Christi gründet und durch sie die sühnende und reinigende Kraft seines vergossenen Blutes uns mittheilen läßt, z. B. 19, 83, sondern in denselben Stellen, wo er der Taufe das ausschließlich zuzuschreiben scheint, was sonst seinem Tode, kommt er doch im weitern Verlauf sofort auf des Herrn Blut, Tod und Auferstehung zu reden; — und sagt etwa: „in der Taufe und am Kreuz"; woraus man recht deutlich sieht, daß da eine solche Anticipation oder centrale Zusammenfassung, wie wir sie oben bezeichneten, vorliegt. Will man das nicht anerkennen, so verwickelt man Luther in unauflösliche Widersprüche mit sich und zerstört seine ganze Lehre von den Sakramenten. — Wir haben vielmehr in dem Allen eine ähnliche Anschauungsweise, wie wir sie bei den VV. fanden, welche auch schon in Christi Menschwerdung und Person Alles zusammenfassen, was sich doch erst geschichtlich entwickelt und vermittelt hat.

bleibt, sondern Alles, was er gethan und gelitten, als den Grund dessen betrachtet, was Er uns ist und was wir an ihm haben.

Sehen wir näher zu, so sind es zwei neben einander hergehende und vielfach in einander übergehende aber doch zu unterscheidende Betrachtungsweisen, in denen sich Luthers Versöhnungs- und Erlösungslehre auseinanderlegt.

1) Die erstere, in der das Moment der Versöhnung vorschlägt, und welche die Grundlage für die andere bildet, geht entweder von Oben, von dem ewigen Willen Gottes (von Gottes Zorn oder Liebe) und von der Person des Gottmenschen aus, und kommt von da aus auf die Thatsache des Leidens und Sterbens Christi zu reden, oder sie geht von der menschlichen Schuld und Sünde aus und zeigt, was zu deren Versöhnung und Tilgung erforderlich war — und beidemal ist das Resultat: stellvertretende Genugthuung. Am einfachsten spricht Luther diese Gedankenreihe aus im Anschluß an solche Grundstellen der Schrift wie Joh. 3, 16, z. B. Kirchenpost. 12, 424: „Hiermit prediget (er) von dem hohen Werk unserer Erlösung, so Gott in seinem ewigen Rath beschlossen, und also hat müssen geschehen aus unaussprechlicher, grundloser Liebe Gottes gegen das menschliche Geschlecht, auf daß es nicht ewiglich verloren würde; wie wir im Evangelio des Pfingstmontags *) gehöret haben. Denn weil sonst kein Rath noch Hülfe war, seinen ewigen Zorn über die Sünde zu versöhnen und von dem ewigen Tod zu erlösen durch keine Kreatur im Himmel und Erden, so hat müssen der einige Sohn Gottes an unsere Statt treten, für unsere Sünde ein Opfer werden, dadurch Gottes Zorn versöhnet werde und Abtrag geschehe"; oder Bd. 11, 246 in der Osterpredigt, wo Luther zu Genes. 3, 15 zeigt, daß Christus,

*) Man lese diese ganze Predigt, die zu den herrlichsten Luthers gehört; sie steht Erl. A. 12, 324; vgl. auch die Mittheilung daraus in Bd. 1 der Christol. S. 353.

um uns von Sünde, Tod und ewigem Zorn zu erlösen, ein natürlicher, unschuldiger Mensch, aber auch Gott selbst, der Herr über alle Kreatur habe sein müssen *), und sodann fortfährt: „Und weil er um unsert willen ein Mensch geworden und dazu gesandt ist, daß er sollte uns von Sünde und Tod helfen, hat er müssen an unsere Statt treten und für uns ein Opfer werden, den Zorn und Fluch, darein wir gefallen und darunter wir lagen, selbst tragen und dafür genug thun. Dieses „muß" meint Luther im Sinne einer innern, göttlichen Nothwendigkeit. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, oder wie es auch heißt, die Ehre und das Recht Gottes, die eine solche Genugthuung fordert. Darüber erklärt er sich wiederholt auf das bestimmteste: z. B. KchP. 10, 449: „Sünde und Tod ist dir in ihm und durch ihn überwunden, die Gnade und das Leben gegeben; aber es ist ihm sauer geworden, hat's mit seinem eigenen Blut, Leib und Leben auf's allertheuerste erworben. Denn Gottes Zorn, Gericht und alle böse Dinge hinlegen und alles Gut erwerben, hat nicht geschehen mögen, göttlicher Gerechtigkeit mußte genug geschehen, die Sünde bezahlt, der Tod mit Recht überwunden werden." Noch bestimmter in der Neujahrspredigt Bd. 7, 298: „Es sind Etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertigt von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 und Röm. 4, 7. 8 ihres Bedünkens lauten, da er sagt: „Selig ist der Mensch, dem Gott nicht zurechnet seine Sünde." Wo dieß wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet,

---

*) Dieß ist ihm die Grundvoraussetzung; s. die betreffenden Hauptstellen Christol. Bd. 2, 37—40.

daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet.... Darum lasset uns vor solchem Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren." Im Folgenden heißt es dann weiter: „Wahr ist's, daß, wie Ps. 32, 2 und Paulus Röm. 4, 8 sagt, selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet. Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer Stelle verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete, und also von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich mit Gottes Sohn selber. Darum ist's vonnöthen, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen." Ebend. „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat, überflüssig." Und wiederum in der Osterpredigt Bd. 11, 289, wo Luther denselben Gedanken recht aus seiner Gesammtanschauung heraus so entwickelt: „Das ist die tröstliche Predigt des Evan=

gelii, welche der Mensch von ihm selbst nicht verstehen kann, wie er die Predigt des Gesetzes (welches der Natur erstlich eingepflanzet) von ihm selbst verstehet, wenn das Herz damit troffen wird; sondern ist eine Offenbarung und die rechte eigene Stimme Christi. Denn menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urtheil des Gesetzes, das da schleußt und sagt: Wer ein Sünder ist, der ist von Gott verdammt, und müßten also alle Menschen ewig unter dem Zorn und Verdammniß bleiben, wo nicht eine andere neue Predigt vom Himmel gegeben wäre. Diese Predigt hat Gottes Sohn selbst müssen stiften und befehlen in die Welt auszubreiten, darin Gott denen, so die Sünde und Gottes Zorn fühlen, seine Gnade und Barmherzigkeit anbietet. — Auf daß aber solches möge ergriffen und gewiß gehalten werden, so muß diese Predigt gehen, wie er hier gesagt, in seinem Namen, das ist, nicht allein aus seinem Befehl, sondern auch, daß um seinetwillen und aus *seinem Verdienst* die Sünden vergeben werden. Denn wie sollte ich's verdienen mögen, weil schon ich und all mein Leben und was ich thun kann (laut der vorigen Predigt) vor Gott verdammt sind? So aber Gottes Zorn von mir genommen werden, und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; *denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen*; nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gott Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünden auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antwortet zc. Das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich

und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist und spricht: „Wem er damit helfe, dem soll geholfen sein" *). — „Es muß so große Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist."

So entschieden spricht Luther die stellvertretende Genugthuung aus. Und erinnern wir uns an seine Lehre vom Zorn Gottes und von der richtenden Gerechtigkeit Gottes, so sieht man leicht, daß ihm diese Genugthuung nicht etwas Accidentelles ist, sondern eine wahrhaft centrale und fundamentale Bedeutung hat. Sie ist der Kern seiner Versöhnungs- und Erlösungslehre, denn ohne solche Satisfaktion wäre nach Luther die Menschheit rettungslos der Verdammniß verfallen, es gäbe zwischen Gott und ihr gar kein anderes Verhältniß, als das des diametralsten, ausschließenden Gegensatzes; erst auf Grund derselben ist in Christo Gnade und Leben für die Sünder und Erlösung von Tod und Teufel vorhanden. Vgl. die oben S. 14 angeführten Stellen. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß dieß im Wesentlichen dieselbe Lehrweise ist, die wir in der spätern mittelalterlichen Theorie vorfanden, und zwar gerade bei den Männern, die Luther vorzugsweise studirt hatte **). Es ist dieselbe Theorie von einer Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit zur Versöhnung und Erlösung der Sünder; „denn frei-

---

*) Eben so an zahlreichen andern Orten. Vgl. die Anführungen zu §. 51, ferner aus den Postillen Bd. 1, 227; 3, 23; 3. 139. 269; zu den Psalmen, Walch V, 817. 820, insb. zu Jesaias 53 VI, 1107 ff. zu Galat. 3, 6. W. VIII, 2116.

**) Melanchthon vita Lutheri c. 6: Gabrielem et Cameracensem (Petrum de Alliaco) paene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occae. Diligenter et Gersonem legerat. Den Anselm scheint Luther nicht gekannt zu haben.

lich, sagt Luther 15, 385, freilich ist die Vergebung geschehen nicht durch Gesetz und Werk, sondern durch Gottes grundlose Barmherzigkeit. Doch ist diese barmherzige Vergebung nicht geschehen ohne Verdienst, sondern es ist ein Mittler dazu kommen, der es für uns und an unserer Statt verdient hat. Das ist Christus unser Herr. Denn Gott wollte gleichwohl genug gethan haben für die Sünde und seine Ehre und Recht bezahlt haben. Das konnten wir nicht, aber Christus that's, welchen aus grundloser Barmherzigkeit der Vater dazu gesandt hat und (welcher) zu uns kommen ist, solches auszurichten. Vergl. die oben S. 44 aus W. X, 226 mitgetheilte Stelle. Dieser Gedanke einer Vermittlung bildet den theologischen Hintergrund der ganzen Versöhnungslehre Luthers, obwohl er sie nur selten apriorisch aus ihm entwickelt, sondern er liebt es, beide, den Zorn und die Gnade Gottes, als in dem Tode Christi verwirklicht und vermittelt darzustellen; der gekreuzigte Christus ist ihm das allerschrecklichste Bild des Zornes Gottes über die Sünde, aber auch das allerlieblichste Trostbild; die erschütterndste Bußpredigt, aber auch der mächtigste Zug zum Glauben und zur Liebe: „Solche Liebe soll in uns wirken das Erkenntniß seines Herzens gegen uns, in welcher er solche Marter auf sich nimmt und für uns leidet. Und muß ein menschlich Herz härter sein, denn ein Stein, ja härter, denn Eisen und Stahl, welches dadurch nicht weich noch beweget wird." S. die herrlichen Stellen in §. 53 aus Bd. 13, 116. 19, 121. vgl. 2, 261. 262. — Auch darin stimmt Luther mit seinen Vorgängern überein, daß er nicht bei der Passivität des Erleidens stehen bleibt, sondern er faßt es immer zugleich als höchsten Erweis des Gehorsams, als Erfüllung des Gesetzes, wofür die Belege zu §. 55. S. 77. 80. 82, ja er sieht in diesem Leidensgehorsam die Erwerbung der Gerechtigkeit, die uns in der Rechtfertigung geschenkt wird; doch fällt die Ausführung des letztern Gedankens vorzugsweise in die zweite Form seiner Darstellung.

In dem Allen geht Luther mit seinen Vorgängern über Anselm hinaus; dagegen unterscheidet er sich nicht nur von diesem, sondern auch von seinen Vorgängern darin, daß er das Leiden des Herrn intensiver faßt und die Stellvertretung stärker betont, was sich gegenseitig bedingt. Die Idee der Stellvertretung entwickelt er am liebsten in der Form eines Tausches, den Christus mit uns eingegangen habe: „er habe auf sich genommen all unsere Sünde, meine, deine, aller Welt Sünde, er sei der größte aller Sünder geworden, und schenke uns hinwiederum (in der Rechtfertigung) seine Unschuld und Gerechtigkeit." Schon hieraus ersieht man, wie Luther jene Sätze meint; er meint eine Uebertragung unserer Schuld auf Christum: obwohl persönlich schuldlos, „ist er doch ein Schuldner vor Gott geworden", „in unsre Statt, ja in unsere Person getreten", — „er vertritt die Statt aller Sünder." Gott legt ihm unsere Sünde auf, er nimmt sie von uns auf sich *). Davon ist es dann Luthern die selbstverständliche, aber auch von ihm klar ausgesprochene Consequenz, daß Christi stellvertretendes Leiden ein Erleiden eben dessen gewesen sei, was wir mit unsern Sünden verwirkt: „des ewigen Zornes Gottes, der Strafe, die wir verdient, aller Strafen, selbst der Höllenstrafen"; Bd. 14, 119: „Christus hat müssen (um uns zu erlösen) unsern Tod und damit auch dessen Ursach, die Sünde und Gottes Zorn auf sich nehmen, auf daß er uns davon hülfe und daraus zum Leben und Gerechtigkeit brächte"; vgl. zu Galat. 3, 13: „So ist nun dieß der einzige Weg, dadurch man dem Fluch entrinnet, nämlich, daß man an Christum glaube und in tröstlicher gewisser Zuversicht also sage: Mein lieber Herr Christe, du bist meine Sünde und Fluch, oder lieber also: Ich bin deine Sünde, dein Tod und Fluch; denn meine Sünden haben dir verursacht, daß du, lieber Herr, Gottes Zorn tragen und ein Fluch werden, der Höllen Angst schmecken und

---

*) S. oben §. 56 u. mein Bekennt. der luth. K. v. d. Vers. S. 29.

den bittern Tod leiden mußt" (W. VIII, 2202). — Ferner in der Auslegung des 22. Psalm (W. IV, 1064) zu derselben Stelle: „Also verstehe auch, verflucht sein, heißt nicht, vor den Leuten allein veracht und vermaledeiet sein; denn St. Paulus zeucht daselbst Mosen an mit einem gemeinen Spruch, der auf Christum gesagt ist, 5 Mos. 21, 23: „Verflucht ist jedermann, der am Holze hänget"; sondern daß er auch in seinem Gewissen fühle, daß er von Gott verflucht sei. Insbesondere IV, 1637: „Von Gott verlassen sein, ist nichts anderes, denn vom Leben und Heil gehen in ein fremdes Land des Todes und der Hölle, welches Niemand versteht, es sei denn, daß er selbst solche Noth und Angst fühle!" Wie tief dieses „Fühlen" gemeint sei, sieht man auch aus folgender Stelle: „In seinem zarten, unschuldigen Herzen mußte er fühlen Gottes Zorn und Gericht wider die Sünde, schmecken für uns den ewigen Tod und Verdammniß und in Summa alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich" 39, 45. Auf dieses Todesleiden verweist deshalb Luther insbesondere da, wo er erschrockene Gewissen, die den Zorn und Tod fürchten, trösten will: „Da siehe Christum an, der um deinetwillen gen Hölle gefahren und von Gott ist verlassen gewesen als einer, der verdammt sei ewiglich, da er sprach am Kreuz: Eli, Eli, lamma asabthani, W. XX, 1301. Erl. A. 1, 227 *).

Die Frucht dieses gesammten stellvertretenden und genugthuenden Lebens und Sterbens Christi ist: die Versöhnung

---

*) Ich glaube nicht, die Lehre Luthers, so weit ich sie bisher dargestellt habe, erst noch rechtfertigen zu sollen wider Hofmanns Entgegnungen, Schutzschr. 2., wo meine Darlegung als eine irrige bezeichnet und geradezu in Abrede gestellt wird, „daß Luther die stellvertretende Erleidung der Strafe" gelehrt habe. — Hat er sie in den mitgetheilten Stellen nicht gelehrt, dann gibt es für mich überhaupt kein Verständniß menschlicher Rede.

mit Gott, die Erlösung vom Zorn Gottes, von Sünde, Schuld und Tod, die Vergebung der Sünde, die Erwerbung der göttlichen Gnade: „Durch dieß einige Opfer ist unsere Sünde wegenommen, und uns Gnade und Vergebung erworben" XII, 743. „Ich soll gewißlich schließen, daß mir von wegen des Herrn Christi Vergebung der Sünden geschenkt wird, und nur durch ihn von dem schrecklichen Zorn Gottes und ewigen Tod soll erlöset sein, damit ich die angebotene Gnade Christi nicht verachte u. s. w." Bd. 11, 291.

2) An diese Betrachtungsweise schließt sich nun aber eine andere an, in welcher der Begriff der Erlösung vorherrscht. Der Unterschied ist, daß während nach der bisherigen das Gesetz, der Fluch und der Tod als von Gott ausgehend erscheinen, sie jetzt als außergöttliche, selbstständige Potenzen betrachtet und mit Sünde und Teufel auf eine Linie gestellt werden. Das Verbindungsglied für diese Betrachtungsweise bildet wiederum Luthers Lehre vom Zorn. Dieser Zorn ist das Element, welches — abgesehen von Christo — durch die ganze sündige Menschheit hindurch waltet und nicht nur den Tod in ihr wirkt, sondern alle in ihr wirksamen Mächte, sowohl die bösen als die an sich guten, die Sünde und den Teufel, aber auch das Gewissen und selbst das von Gott gegebene Gesetz in seinen Dienst nimmt wider den Menschen; dadurch erhalten auch die letztern in dem Bewußtsein des Sünders eine außer- und widergöttliche Stellung. Es ist dieß gewissermaßen eine Verkehrung ihrer eigentlichen Bestimmung, denn an sich soll Gesetz und Gewissen dem Heil des Menschen dienen; aber kraft des göttlichen Zorns werden sie zu außergöttlichen, feindlichen Gewalten und eben von dieser Anschauung aus treten sie Luthern mit Sünde, Tod und Teufel in eine Reihe; und umgewandt gewinnen selbst die drei letzteren ein gewisses Recht an den Menschen, ihn zu verklagen, zu verdammen, zu verderben. Der Zorn Gottes gibt es ihnen. Er wandelt Alles, was in dem Bereich der sündigen Menschheit existirt,

zu Strafmitteln wider sie. Christus aber soll und will die Menschheit von allen diesen Mächten erlösen. Indem er daher in ihre Mitte tritt in seiner absoluten göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber zurechnungsweise mit der Schuld und Sünde der Menschheit beladen, kehren sie sich allesammt mit ihrer Feindschaft wider ihn; sie wollen das Recht, das sie an die sündige Menschheit haben, auch gegen ihn geltend machen, sie bringen auf ihn ein, klagen ihn an, wollen ihn verurtheilen, bezwingen, verdammen, tödten — und so kommt es zu einem Kampf zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Sünde, zwischen dem verdammenden Gesetz und dem Heiligen Gottes, zwischen Tod und Leben, zwischen Christus und dem Teufel. In diesem Krieg erschöpfen sie sich an ihm und verwirken ihr Recht an die Menschheit eben dadurch, daß sie es wider ihn brauchen d. h. mißbrauchen; indem sie sich an ihm vergreifen, verfallen sie selbst dem Gericht. Das ist die eine Seite der Sache; von der andern angesehen, ist es Christus selbst, der wider sie in den Kampf geht und sie überwindet: die Sünde durch die Heiligkeit, den Tod durch das Leben. — Wir sehen, es ist zunächst die Lehre der VV. von einer Ueberwindung des Teufels, die Luther wieder aufnimmt und in umfassenderer Weise zur Anwendung bringt, und zwar unter der zwiefachen Form, in der diese Lehre bei den VV. vorkommt, bald als Besiegung des Teufels auf dem Rechtsweg, bald als Ueberlistung desselben; mit Vorliebe bedient sich Luther der letzteren Vorstellung, häufig geradezu mit den Worten Gregors der Gr. z. B. 33, 107, zur Verheißung von des Weibes Samen: „Diesen Samen hat nun Gott dem Teufel lassen unterwerfen, daß er meinet, er wollt ihn fressen, also daß er ihm nahm sein Leben, Ehre, gute Werk, und Nichts an Christo blieb, denn Tod, Schand, Unehr; so gar nahm er ihm Alles. Was geschah aber? Der Same war Gott, darum konnt er nicht unterliegen. Der Teufel rang mit einer andern Creatur, denn er meinete, versahe sich nicht, daß Gott da wäre, der Herre

Teufels und aller Ding, da vergriff er sich und lief an. Darum gab Gott dieß Urtheil über ihn: Weil du den Menschen, das unschuldige Blut, meinen einigen Sohn, angegriffen hast, sollst du und der Tod verdammt sein." Ganz dasselbe sagt dann aber Luther auch von dem Tode, vgl. Bd. 10, 310: „Wie der Tod über ihn fiel und tödtete ihn und hatte doch kein Recht noch Ursache zu ihm, und er sich willig und unschuldig darunter gab, und ließ sich tödten: damit ist ihm der Tod schuldig worden, hat ihm unrecht gethan und an ihm gesündiget, sich selbst aller Dinge verwahrloset, daß Christus einen rechtlichen Anspruch zu ihm hat. So ist nun das Unrecht so groß, das er an ihm verwirket hat, daß der Tod nicht bezahlen noch büßen mag. Darum muß er unter Christo und in seiner Gewalt sein ewiglich. Und ist also der Tod in Christo überwunden und erwürget." Oder auch so Bd. 3, 302: „Das Leben, unser Herr Jesus Christus, hat sich lassen tödten. Aber der Tod traf unrecht an. Denn das Leben in dieser Person war ewig. Solches sahe der Tod nicht, daß hinter dem sterblichen Leibe eine ewige Macht und göttliche Kraft sollte verborgen sein. Versiehet also das Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben; und starb doch gleichwohl. Denn obwohl die menschliche Natur in Christo wahrhaftig todt war, so war doch die göttliche Natur in ihm unsterblich, wiewohl sie zur Zeit seines Leidens und Sterbens ganz in ihm verborgen, und (wie die alten Lehrer sagen) still gelegen, und sich nicht hervorgethan noch geleuchtet hat, eben darum, auf daß diese Person sterben könnte. Da hat nun der Tod ausgerichtet, so viel er konnte und mochte nicht weiter. Weil nun die Person (nach der göttlichen Natur) eitel Leben ist, und im Tode nicht kann bleiben, dringet sie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas mehr kann anhaben." Schon hieraus sieht man, wie eng bei Luther mit dem Tode die Sünde

zusammenhängt; sie ist ihm sowohl der äußere Grund als die innewirkende Causalität desselben, und deshalb wendet er nun auch auf sie, indem er sie personificirt, dieselbe Anschauung mit denselben Worten an, z. B. 12, 426: „Er hat die Sünde mit Sünde verdammt, Tod mit Tod verjagt. Wie das? Er war ein Sünder — leidet das Gericht und die Strafe, die ein Sünder leiden soll. Er war unschuldig, hat nie keine Sünde gethan, nach fiel wahrhaftig auf ihn der Name und die Schuld oder Strafe; und also damit, daß er die Sünde auf sich geladen, die doch nicht sein war, und ließ sich richten und verdammen als ein Uebelthäter, hat er die Sünde vertilget. Ob er nun wohl unschuldig ist, so ist er doch einem Sünder gleich, und ist an ihm eine heilsame Sünde, damit er uns, die wir wahrhaftig Sünder sind, von dem tödtlichen Gift helfe, und hat also die Sünde am Kreuz verdammt; denn sie hat ihm Unrecht gethan, da sie ihn verdammt und zum Tode gebracht hat. Darum gewinnet er nun Recht über alle Sünde in der Welt, verdammet sie recht und billig, weil sie ihn hat verdammen wollen; also daß er nun allen, die da glauben, solch Urtheil und Recht über die Sünde zuspricht: die Sünde soll dir nicht schaden, denn sie ist mir schuldig und fußfällig; darum soll es keine Sünde sein, oder je eine verdammte Sünde" *). Das Alles läßt sich noch als Anklang an die pa-

---

*) Vergl. die zusammenfassende, wahrhaft plastische Darstellung dieser Gedanken im Comment. zu den Galatern, W. VIII, 2174: „Aber Lieber, laßt uns doch nun auch sehen, wie in dieser einigen Person zwey so ganz und gar widerwärtige Dinge zusammenkommen. Es dringen und rennen mit aller Gewalt auf solche Person nicht allein meine und deine, sondern der ganzen Welt Sünde auf einen Haufen, was deren geschehen ist, noch täglich geschieht, und in Zukunft bis an's Ende geschehen wird, und wollen sie kurzum verdammen; wie sie denn auch thun. Weil aber in derselben Person, die allein der höchste und größte Sünder ist, weil sie aller

tristischen Anschauungen, oder doch als eine Erweiterung derselben erklären. Aber ganz neu und Luthern eigenthümlich ist die An=

Welt Sünde auf ihr liegend hat, auch ist und wohnet die ewige, unüberwindliche Gerechtigkeit, so treffen diese zwo widerwärtigen Kämpferinnen mit einander, die höchste und größte Sünde, ohne welche sonst keine Sünde nicht ist, und die allerhöchste und größte Gerechtigkeit, ohne welche sonst auch keine Gerechtigkeit ist. Da muß von Noth wegen eine der andern weichen und unterliegen, weil sie so überaus hart und gewaltig auf einander treffen, daß nicht möglich ist, daß sie beyde sollten stehen bleiben."

„So greift nun die Sünde der ganzen Welt diese Gerechtigkeit mit großer Ungestüm und grimmigem Zorn an. Was geschieht? Die Gerechtigkeit ist ewig, unsterblich und unüberwindlich; dergleichen ist die Sünde auch der gewaltigste und grausamste Tyrann, der da waltet und herrschet, so weit die ganze Welt reichet, nimmt alle Menschen gefangen und machet sie zu eigenen Knechten, Röm. 7, 23. In Summa, die Sünde ist der allergrößte und mächtigste Gott, der das ganze menschliche Geschlecht, alle Gelehrten, Heiligen, Gewaltigen, Weisen und Ungelehrten ꝛc. anklagt, erschreckt und endlich aufreibt. Denn wo die Sünde nicht wäre, hätte der Tod keinen Stachel. Dieser Tyrann, sage ich, rennet nun mit aller Gewalt auf Christum zu und will ihn verschlingen, immassen wie er andern Menschen allen zu thun pflegt. Er meinet aber nicht, daß er eine solche Person angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann's anders nicht seyn noch werden, denn es muß in diesem Kampffe der grausame Tyranne, nemlich die Sünde, überwunden und erwürget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Wird derohalben also in Christo die Sünde der ganzen Welt überwunden, erwürget, und allerdings begraben und zugeschorren, und dagegen die Gerechtigkeit, die als eine Heldin überwunden und gesieget hat, bleibet Herrscherin und Kaiserin ewiglich."

„Also auch der Tod, der da ein allmächtiger Herr der ganzen Welt ist; denn er erwürget Könige, Fürsten, und ohne allen Un=

wendung, die er davon auf das Gesetz macht. Denn da sagt er abermal, wie vom Teufel und von der Sünde, das Gesetz

---

terscheid dahin alle Menschen, leget sich mit aller Macht wider das Leben, will es überwinden und verschlingen, richtet es auch aus, wie ers ihm vornimmt. Weil aber das Leben unsterblich war, eben indem es sich den Tod überwinden und würgen ließ, wandte es sich wiederum, überwand und erwürgete den Tod. Von solchem wunderlichen Kampf singet die heilige Christenheit ganz fröhlich und tröstlich: Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus. — So ist nun der Tod durch Christum überwunden und vertilget in der ganzen Welt, daß er fortan nach Christi Sieg nichts anders ist, denn ein gemahlter Tod, der den Stachel verloren hat; darum kann er denen, so an Christum gläuben, weiter nichts schaden, wie der Prophet Hoseas c. 13, 14 saget, daß Christus des Todes Tod worden sei. Und Paulus 1 Kor. 15, 55 saget ihm nach: der Tod ist verschlungen im Sieg" u. s. w.

„Also auch der Fluch, welcher GOttes Zorn über das ganze menschliche Geschlecht ist, thut mit dem Segen, welcher ist die ewige GOttes Gnade und Barmherzigkeit in Christo, auch ein Treffen, will ihn ganz und gar verdammen und allerdings zunichte machen; aber es fehlet ihm die Kunst. Denn der Segen ist ein göttlicher und ewiger Segen, darum muß ihm der Fluch weichen. Denn wo der Segen in Christo könnte überwunden werden, so würde GOtt selbst überwunden; solches aber ist unmöglich. Darum so überwindet Christus und richtet ohne alle leibliche Waffen und Schwerdtschlag dahin alle diese greuliche und unüberwindliche Tyrannen, nemlich Sünde, Tod und Fluch, allein in seinem Leibe und durch sich selbst, als der da ist die göttliche Kraft, Gerechtigkeit, Segen, Gnade und Leben. Auf solche Weise pfleget St. Paulus gerne von Christo zu reden. Als Coloss. 2, 15 saget er: Christus hat ausgezogen die Fürstenthum und die Gewaltigen, und sie schau getragen öffentlich, und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst 2c. Darum können sie denen, so an ihn gläuben, ferner nicht schaden."

habe Christum, weil es ihn unter den Sündern, ja zurechnungsweise als den größten aller Sünder fand, als solchen behandelt, und durch dieses höchste Unrecht sein Recht an die (von Christo vertretenen) übrigen Menschen verwirkt; oder auch umgewandt, Christus habe dem Gesetz sein Recht genommen, z. B. zu Gal. 4, 5: „Auf welche Weise hat uns Christus erlöst? Dieß war die Weise der Erlösung: unter das Gesetz gethan. Christus kam und fand uns alle gefangen unter den Zuchtmeistern und Vormündern, das ist beschlossen und verwahrt unter dem Gesetz. Was that das Gesetz? Er ist des Gesetzes Herr, also hat das Gesetz kein Recht an ihn, kann ihn nicht verklagen, weil er Gottes Sohn ist. Da er also nicht unter dem Gesetz war, hat er sich freiwillig dem Gesetz unterworfen. Da übte das Gesetz alle seine Tyrannei gegen ihn, wie gegen uns. Es verklagt uns aber, schreckt uns, unterwirft uns der Sünde, dem Zorne Gottes und verdammt uns durch sein Urtheil, und thut das mit Recht, weil wir alle Sünder und Kinder des Zorns sind. Christus dagegen hat keine Sünde gethan . . . doch hat das Gesetz gegen den so Unschuldigen, Heiligen, Gerechten und Gesegneten eben so ge-

---

„Und daß der Apostel mit feinen, herrlichen Worten herausstreicht, wie solcher Kampf, Sieg und Triumph in Christo und durch ihn selbst geschehen sei, das machet, daß die Sache so viel desto wunderlicher und herrlicher wird. Denn es wird damit angezeiget, wie solche große, mächtige Dinge, als nemlich, daß der Fluch, Sünde und Tod sollen zerstöret werden und an ihre Statt Segen, Gerechtigkeit und Leben aufgerichtet werden, allesammt geschehen sollen und vollendet werden in der einigen Person Christi: und soll also durch dieselbige das ganze Wesen der Creatur verändert und verneuert werden. Derohalben, wenn du diese Person mit rechten Augen anschauest, wirst du gewahr, daß durch sie überwunden und erwürget seyn Sünde, Tod, Gottes Zorn, Hölle, Teufel und alles Unglück.“

wüthet, wie gegen uns verfluchte und verdammte Sünder, ja noch viel ärger. Es hat ihn als einen Lästerer und Aufrührer verklagt, vor Gott aller Sünden der ganzen Welt schuldig gemacht . . . und zuletzt durch seinen Spruch zum Tode und zwar am Kreuze vertheilt. Das ist fürwahr ein wunderlicher Krieg, wo das Gesetz, das ein geschaffen Ding ist, mit seinem Schöpfer streitet und wider alles Recht alle seine Tyrannei am Sohn Gottes übt, wie es sie an uns, den Kindern des Zorns, geübt hat. Weil also das Gesetz so gräulich und ruchlos gegen seinen Gott gesündigt hat, wird es vor Gericht gezogen und angeklagt. Da sagt Christus: Gesetz, du mächtigster und grausamster König des ganzen Menschengeschlechts, was hab ich begangen, daß du mich Unschuldigen verklagt, erschreckt, verurtheilt hast? Da nun das Gesetz, welches vorher alle Menschen verurtheilt und getödtet hatte*), nichts hat, womit es sich vertheidige oder rechtfertige, so wird es seiner Seits verurtheilt und getödtet, daß es sein Recht verliert, nicht allein an Christo, gegen den es ungerecht gewüthet hat, sondern auch an uns, die wir an ihn glauben." Vgl. Bd. 4, 10. 5, 84. Von da aus leitet dann Luther häufig die Rechtfertigung ab.

Wie er zu dieser Gleichstellung des Gesetzes mit Sünde, Tod und Teufel kommt, erkläre ich mir so: Erstlich ist ihm das Gesetz, schon sofern es der sündigen Menschheit gilt und in dem Sünder den Tod wirkt, eine Offenbarung des Zorns; es wirkt aber nicht nur der Tod, sondern es provocirt auch die Sünde, es wird in dem Sünder eine Macht der Sünde, theils indem es dieselbe hervortreibt, und Feindschaft, Haß und Zorn gegen Gott in ihm wirkt, — theils indem es ihn (ähnlich dem bösen Gewissen) von Gott wegtreibt, statt ihn durch Buße zu Gott zu treiben. Damit tritt das Gesetz in die Reihe der gottfeindlichen Mächte; noch mehr, es kehrt sich in den Händen der Menschen und unter dem Ein-

*) Vgl. oben S. 204 Theodoret.

fluß des Teufels geradezu gegen Christum — und eben dieß ist der Gedanke, der hinter dem kühnen und hyperbolischen Satze Luthers liegt: das Gesetz habe sich an Christo vergriffen und Unrecht gethan. Dabei weiß aber Luther recht wohl, daß es sich doch auch wieder mit dem Gesetze ganz anders verhält, als mit jenen gottwidrigen Mächten. Es ist an sich Offenbarung des göttlichen Willens und als solche heilig und gut — das ist sein Wesen; sein Amt aber (nämlich an den Sündern) ist, drohen, strafen, also Manifestation des göttlichen Zorns *) — und auch insofern kommt es doch auf die Seite Gottes zu stehen; es ist die richtende und strafende Energie desselben, eine weit unmittelbarere Bethätigung des göttlichen Zorns, als jene gottwidrigen Gewalten, die es nur mittelbar sind. Daher läßt auch Luther das Gesetz nicht, wie diese, durch Christum vernichtet, sondern nur aufgehoben werden; er sagt: Christus hat uns vom Fluch, nicht vom Gehorsam des Gesetzes erlöst, IX, 422 **). Von hier aus geht also diese ganze Darstellungsweise in die erstere über. Sie ist nur eine andere Form für den Gedanken, daß Christus dem Gesetz das Recht der Anklage und Verdammniß, das es an uns Sünder hat, entzogen, und zwar eben damit entzogen hat, daß er, an unsere Stelle tretend, das Verdammungsurtheil desselben sich widerfahren ließ. — Beide Anschauungsweisen schließen sich also nicht aus, und man hat kein Recht, von der letztern aus gegen die erstere zu argumentiren: Luther habe die stellvertretende Genugthuung nicht gelehrt ***). Die letztere zeigt nur, daß diese, Gotte geleistete, Genugthuung, zugleich im Kampf mit jenen Mächten sich vollzogen habe und vollziehen mußte. Und ganz das ist auch unsere Lehre.

Jedenfalls ist die erstere Form die einfachere; die zweite aber

---

*) Vergl. über diesen Unterschied d. Comment. zu den Galat. VIII, 2097. 2456. 1371.

**) Vgl. seine Schriften wider die Antinomer.

***) Wie Hofmann thut.

hat in der Ausführung so viel Uneigentliches und Bildliches an sich, daß die spätere Theologie wohl gethan hat, sie fallen zu lassen und sich näher an Melanchthons Lehrweise, welche mit Luthers ersterer Form völlig übereinstimmt, anzuschließen.

Obwohl vor denselben Voraussetzungen wie Luther ausgehend, entwickelt Melanchthon die Lehre doch gewöhnlich in umgewandter Ordnung: von Oben nach Unten *). In dem Wesen Gottes und dessen Verhältniß zur menschlichen Sünde nimmt er seinen Standpunkt:

Gnade und Gerechtigkeit (misericordia et justitia) sind beide wesentliche Eigenschaften Gottes. Die Gerechtigkeit Gottes (Melanchthon versteht darunter die justitia legislatoria und distributiva, also was wir die Manifestation der absoluten Heiligkeit nennen) erheischt von dem Menschen die vollkommene Angemessenheit zu seinem heiligen Willen (conformitas cum voluntate divina) und verdammt den Uebertreter desselben, — ein Satz, den Melanchthon gewöhnlich an der Lehre vom Gesetz, als der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, entwickelt. Das Gesetz hat absolute Autorität, es ist schlechthin unwandelbar, und muß sich daher auch nothwendig durchsetzen: lex divina est immota, ideo legi satisfieri oportet; obligat vel ad obedientiam, vel ad poenam. Die Strafe aber, die es über den Uebertreter ausspricht und verhängt, ist an sich die damnatio, die Verdammniß schlechthin. Peccatum est malum infinitum, est enim violatio infiniti boni, i. e. Dei; debetur ergo ei et poena infinita — abjectio, mors aeterna. Dieser Strafe ist das sündige Menschengeschlecht in seiner Totalität verfallen. In ihr be-

*) In den Loci berührt er sie nur andeutungsweise, nämlich in dem Abschnitt vom Sohne Gottes, von den Satisfaktionen, und von der christlichen Freiheit; denn er setzt sie da als allgemein anerkannt voraus. In seinen übrigen Lehrschriften geht er ausführlich darauf ein.

weist sich der Zorn des ewigen Gottes gegen die Sünde, und Melanchthon wird gar nicht müde, die furchtbare Energie, den Todesernst dieses Zornes an's Licht zu stellen; er weist es immer wieder aus dem Gesetze, aus der Geschichte, aus der Erfahrung, aus dem Gewissen und besonders an der Passion Christi nach, wie unerbittlich und schrecklich Gott der Sünde zürne (horribiliter Deus irascitur peccatis); denn er faßt den Gegensatz der göttlichen Gerechtigkeit (und Heiligkeit) zur menschlichen Sünde eben so diametral, wie Luther (Hauptstellen Gal. 3, 10—13. Genes. 2. Röm. 5); in dem Vollzug desselben bewährt sich die Unwandelbarkeit dieser Gerechtigkeit; sie thut sich selbst darin genug. Deus justitiae suae puniendo satisfacit; justitia servatur in recipienda poena. Und daß sie dieß thut, ist für sie eine innere Nothwendigkeit *).

Nun aber ist Gott wie der Gerechte, so auch der Barmherzige, und als dieser will er nicht das Verderben des der Sünde und dem Tode anheimgefallenen Geschlechtes, sondern er will ihm die Schuld vergeben, die Strafe erlassen, das Leben schenken. Allein er will das nicht und kann das nicht wollen, ohne daß seiner Gerechtigkeit genug geschieht. Es wäre eine Verläugnung derselben, die Strafforderung unvollzogen zu lassen, eine Verletzung seines heiligen Ernstes, wollte er ohne weiteres Sünde vergeben: non remittit peccata ex levitate vel futilitate. — Sollte sich also seine Barmherzigkeit rettend und vergebend erweisen, so bedurfte es einer Ausgleichung zwischen ihr und der Gerechtigkeit, einer Vermittlung zwischen beiden (temperamentum justitiae et misericordiae; copulatio justitiae et misericordiae). Eben dieß ist der ewige Rathschluß

---

*) Enaratio Symboli Nic. Corp. Ref. XXIII, p. 549. XXIV, 18: Aeternae justitiae est, delere peccantes, scilicet nisi satisfiat illi justitiae per poenam alicujus, quia omnis lex obligat vel ad poenam, vel ad obedientiam.

Gottes. Eine solche Vermittlung konnte nur dadurch geschehen, daß von einem, der der Menschheit angehört, die Strafe stellvertretend erlitten, also der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan — und zwar so erlitten wurde, daß das Strafleiden zugleich sühnend ist. Von einem Gliede der Menschheit muß die Strafe erlitten werden, weil sie die schuldige ist, von einem Schuldlosen, weil nur ein solcher für die Schuldigen einstehen und sühnhaft leiden kann. Aber kein Mensch vermag die Energie des göttlichen Zorns zu ertragen, kein Mensch die Gesammtschuld- und Strafe der Menschheit auf sich zu nehmen und zu erleiden, denn diese Schuld ist eine unendliche, diese Strafe die Verdammniß; nur Gott ist im Stande, dieser Forderung seiner eigenen Gerechtigkeit zu genügen. Daher die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes. Sie ist als Möglichkeitsbedingung der zu vollbringenden Genugthuung mitaufgenommen in den ewigen Heilswillen Gottes; indem der Gottmensch, um ihn zu erfüllen, für uns litt und starb, hat er die Strafe, die wir schuldeten, bezahlt und so der göttlichen Gerechtigkeit vollständig genug gethan (intercessit magna compensatio propter justitiam Dei), eben damit aber der göttlichen Barmherzigkeit ermöglicht, unbeschadet jener den Menschen die Sünde zu vergeben und die Sünder zu Gnaden anzunehmen, mithin die Ausgleichung, oder wie Melanchthon auch sagt, die Einigung beider (copulatio) vollzogen. Wie also beide göttliche Eigenschaften in dieser Thatsache sich vermitteln, so ist sie selbst hinwiederum der sprechendste Thatbeweis für beide: die gewaltigste Predigt von dem Zorn Gottes über die Sünde und das lauteste Zeugniß von dem unendlichen Liebeserbarmen Gottes gegen die Sünder.

Hiernach hat also die Versöhnung ihren letzten Grund in

---

*) Loci de lib. chr. Cum homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit, aut ipsos in poena interire aut alium persolvere poenam seu λύτρα.

der Liebe Gottes, aber diese Liebe kann sich an dem Sünder nicht rettend bethätigen, ohne daß der strengen Forderung der Gerechtigkeit ihr Recht wird, was durch den stellvertretenden Tod des Gottmenschen geschieht. Ich führe zum Beleg dafür zunächst die Erörterung Melanchthons über Matth. 20, 28 an, aus den Adnot. in Evg. Matth. Corp. Ref. XIV, 938: Venit filius hominis, dare animam suam λύτρον pro multis. — Deus vere irascitur peccatis et tamen parcit creaturae suae et non voluit eam perire. Simul justus et misericors est. Et hanc mirabilem mixturam justitiae et misericordiae nemo satis eloqui potest, sed in vita aeterna discemus. Et tamen hic incipienda est haec doctrina. — Quare opus fuit pretio et tanto sacrificio? Respondendum est: Deus habet has duas virtutes, justitiam et misericordiam. Et utramque retinet mirabili modo. Justitiae autem est, irasci peccatis et punire. Cum igitur vellet Deus parcere generi humano et tamen non omittere justitiam, decrevit, ut filius, qui erat deprecator pro nobis, sustineret poenam pro toto genere humano. Et ideo voluit filium assumere naturam humanam, quia cum genus humanum esset reum, oportuit aliquem in genere humano poenam sustinere, et hunc oportuit esse innocentem. Ut autem talis sustinens poenam esset pretium sufficiens et aequivalens, et ut posset iram Dei sustinere (et vincere mortem), oportuit hunc sustinentem tantum onus esse Deum, quia natura humana sola nec fuisset aequivalens pretium, nec potuisset sustinere poenam, nec vincere mortem. Ut igitur justitiae Dei satisfieret et Deus esset justus, hoc modo persoluta est poena. . . Postquam autem justitiae Dei satisfactum est per poenam unius innocentis, misericordiam exercuit erga genus humanum et servat reliquos. Ideo hic dicit Christus, se fieri **λύτρον;** sodann die Hauptstelle aus der Enarr. Symb. Nic. C. R. XXIII,

338, wo dieselbe Gedankenreihe, nur in umgekehrter Ordnung. Es handelt hier de causis impulsivis et finalibus, quare mediator sit Deus et homo. Die Antwort lautet: Decretum hoc factum est liberrimo consilio Dei, nec ita recitabimus causas, quasi aliquid de libertate voluntatis in Deo detrahatur, sed certum est miranda sapientia et servato ordine justitiae et misericordiae hoc decretum factum esse. Proinde utcunque congruentes causas quaerimus. Prima autem non est obscura. Etsi recepit Deus humanum genus per misericordiam propter filium deprecantem, tamen Deus, cum sit justus, satisfieri etiam justitiae suae voluit. Ac mirando temperamento justitiae et misericordiae haec reconciliatio facta est. Cumque genus humanum pecasset, congruebat ordini justitiae, ut aliquis in genere humano poenam solveret, quae esset pretium pro ceteris. Hinc satis perspicuum est, quare haec victima sit homo. Secunda causa, quare sit Deus, peccati infinita malitia est; ut igitur esset pretium infinitae bonitatis et aequivalens, hic mediator etiam Deus est. Tertia: Nulla creata potentia sola potuisset sustinere iram Dei et in tanta magnitudine dolorum Deo vere tribuere laudem justitiae. Haec est arcana et magna causa, cujus considerationem pii non negligant. Nam in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae; creata potentia non potuisset vincere mortem et reddere nobis justitiam et vitam aeternam. Et quum mediator debeat esse perpetuus custos ecclesiae, omnibus temporibus eam exaudiens et praesens sanctis ubique — manifestum est, potentiam creatam non posse ubique adesse nec videre gemitus cordium. Haec autem sunt propria mediatoris. . . . Has causas saepe consideremus, sed ita, ut de justitia et de magnitudine misericordiae Dei cogitantes corda inflammentur gratiarum actione erga Deum et deploratione nostri stu-

poris et nostrae ignaviae, quod pectora nostra non ardent studio haec cogitandi nec gratiarum actione *).

Es erhellt auf den ersten Blick, daß wir hier nicht die specifisch Anselm'sche Theorie, sondern jene modifizirte Form derselben vor uns haben, wie sie Melanchthon mit Luther vorfand, nur vertieft durch die Grundgedanken der Reformation (S. 159). Zwar hat es in den mehr populären Ausführungen Melanchthons zuweilen den Schein, als ob auf Seite des Vaters die Gerechtigkeit, auf Seite des Sohnes die Liebe zu stehen käme; allein wie wenig dieß seine Meinung ist, ersieht man daraus, daß er den ewigen Rathschluß Gottes, der sich in der Hingabe des Sohnes vollzieht, als den höchsten Liebesakt des Dreieinigen preist. Es ist nicht so, als ob die Bestimmung dazu vom Vater ausginge und von dem Sohne nur vollzogen würde, sondern es ist die Eine Gottheit, welche in ihrer Gnade und Gerechtigkeit jenen Rathschluß faßt, und welchen der Sohn durch seine Hingabe mit seinem eigenen Willen vollzieht, vergl. Enarr. Symb. Nic. 338, 339.

Dies sind die Grundzüge der Versöhnungslehre Melanchthons. In seinen exegetischen Schriften entwickelt er jedoch die einzelnen Momente derselben so vielfach und eingehend, daß wir wenigstens die Hauptpunkte hervorheben wollen. Es sind da insbesondere drei Fragen, auf die es ihm ankommt: Was Christus gelitten hat, wie er gelitten hat und worauf die sühnende Kraft seines Leidens beruht?

Die erste Frage beantwortet sich aus dem Zusammenhang

*) Außerdem findet sich dieselbe Theorie in zahlreichen anderen Stellen, und zwar jedesmal fast mit den nämlichen Worten; so klar und gewiß ist sich darin Melanchthon. Vergl. aus den exeget. Schriften C. Ref. XIII, 584. XIV, 242. XV, 391. 867. 939. 940. 1322. aus den Lehrschriften XXIII, 549, aus den Postillen XXIV, 57. 78, besonders 610.

seiner Theorie von selbst, Melanchthon sagt es jedoch ausdrücklich an zahllosen Orten, z. B. XV, 51: Christus sustinet poenam peccati pro toto mundo; 197 subjectus est maledictioni et poenae, quam nos eramus meriti, ut fieret hostia pro nobis placans iram Dei et liberans nos a maledictione legis; XV, 412: sustulit poenam debitam justitiae divinae, horrendum judicium Dei adversus nos; vgl. XXIV, 81. 215; XXI, 629 praecipuam poenam, poenam principalem: maledictio, damnatio, abjectio *). Dafür ist es nur ein anderer, noch signifikanterer Ausdruck, daß Christus den Zorn Gottes, dem die sündige Menschheit verfallen ist, auf sich gelenkt und empfunden habe: in eum effusam esse iram Dei contra peccata generis humani, vgl. XIV, 939; XV, 46 — und zwar das Vollmaß desselben, horrendam, infinitam iram, nicht blos äußerlich, sondern innerlich **), in seiner ganzen Intensität (sensus irae divinae). Denn, sagt Melanchthon wiederholt: „Kein Mensch, kein Engel, keine Creatur habe diesen Zorn des ewigen Gottes auszudenken, geschweige zu ertragen und durchzufühlen vermocht; nur der Gottmensch habe es vermocht, und eben deshalb sei sein Leiden allein das genugthuende und habe allein den Zorn Gottes zu stillen gedient. Vergl. die Stelle S. 12 mit C. R. XIV, 57. XV, 394: Was er gelitten hat sunt dolores horrendi,

---

*) Vgl. C. R. XXIV, 57, zu Joh. 1, 29. Ecce agnus Dei, qui tulit peccatum mundi; — nominat Johannes peccatum in singulari numero, quia comprehendit totam molem peccati i. e. omnem inobedientiam et damnationem generis humani.

**) Melanchthon unterscheidet wiederholt als Grade des Leidens Christi: die körperlichen Qualen, die natürliche und als solche sündlose Scheu vor dem Leiden — und als tertius gradus die persönliche Empfindung des göttlichen Zorns. Durch letzteres unterscheiden sich Christi Leiden von denen der Märtyrer.

quorum magnitudinem nec homines nec angeli ulli possunt eloqui — ira, quam nulla creatura potuisset sustinere. Ira aeterni Dei non potuit placari, nisi morte Filii (XXIV, 622). Eben deshalb aber offenbare sein Todesleiden auch erst ganz die Größe dieses Zorns, während alle übrigen Strafgerichte über die Welt ihn nur vollständig dokumentiren. Omnia illa spectacula quamvis tristia, non ita evidenter indicant iram Dei adversus peccatum, sicut mors filii Dei, pendentis in cruce; haec omnium maxime ostendit magnitudinem peccati et irae Dei, ut quae non potuerit placari illis ingentibus aerumnis in genere humano, sed unica morte filii Dei. XXIV, 621. 622. Was der Sünder in diesem Leben davon erfährt, wie schrecklich es auch sei, ist doch nur gleichsam ein Tropfen aus diesem Meer, — ein einziger Strahl dieses Feuers könne den Menschen tödten —, überdieß noch gemildert durch die Gnade (XV, 394. 418); Christus aber habe das ganze Meer desselben empfunden, was er auch allein vermocht: Omnes in motibus poenitentiae habemus aliquem gustum illius sensus, sed hoc nihil est ad illud mare et oceanum dolorum in Christo, quales nos non possumus ferre XXIV, 641 *).

---

*) Wenn Melanchthon in dem Loc. de satisfactione mit Beziehung auf Joh. 3, 36 sagt, der ewige Tod sei nichts anders, quam sentire horrendam et innarrabilem iram Dei manentem, so will er damit nicht das Vollmaß des Zorns, welches Christus erlitten hat, beschränken; denn nicht auf die Zeitdauer, sondern auf die Intensität des Zorns fällt ihm das ganze Gewicht, wie er selbst XV, zu Joh. 3, 18 auseinandersetzt; doch sagt er von Christo gewöhnlich lieber, er habe den Zorn des ewigen Gottes getragen, weil ihn selbstverständlich Christus nicht auf bleibende Weise, wie die Verdammten es müssen, getragen hat. Daneben aber finden sich häufig die Aussagen: das Aeußerste ist die damnatio aeterna und eben dieß (quod est atrocissimum) habe Christum betroffen, oder auch: Christus ruit in exitium, mortem et poenas

Auf die zweite Frage antwortet Melanchthon, Christus habe, obwohl persönlich unschuldig, doch zurechnungsweise mit der Schuld der Menschheit beladen, den Zorn Gottes an sich erfahren und stellvertretungsweise erlitten. Den Gedanken der Stellvertretung findet Melanchthon überall in dem Opferbegriff und darum in allen Stellen, wo Christus das Lamm Gottes genannt wird: er ergibt sich übrigens aus dem Vorherigen ganz von selbst. Die Stellvertretung aber setzt die Zurechnung voraus: victima est res rea irae divinae, Christus also, als das wahre Opfer, mit der Schuld der Welt beladen: voluit Deus Christum esse reum propter nostra peccata, vgl. XV, 46. 1099; XXIV, 56. 8. Melanchthon drückt dieß häufig auch so aus, Christus stehe und fühle sich Gott gegenüber so, als habe er sich mit der ganzen Last und Schmach unserer Missethaten beladen und wisse sich deshalb des göttlichen Zornes schuldig, dolebat se reum esse, ac si ipse se tuis et meis et omnium peccatis polluisset *); obwohl persönlich schuldlos, habe er doch unsre Schuld auf sein eigen Gewissen genommen. Laboratne conscientia filii Dei? fragt Melanchthon, und die Antwort lautet: ita; conscientia non sui delicti, sed quia translatum est in eum nostrum peccatum et onus. Ipse jacens prostratus sustinet iram,

---

aeternas z. B. XXIV, 665. 662. Und wenn er hinzusetzt: Deus juste potuisset delere totum genus humanum, sed Filius interponit se, tollit et mitigat iram Patris et poenam in se derivat, so ist dieß ganz derselbe Gedanke, den wir Oben S. 150 aufgestellt haben.

*) Vgl. XV, 394: Scit Christus Deum vere et horribiliter irasci peccatis et hanc iram in se derivatam esse. Jacet igitur prostratus coram Deo, dolens se reum esse, ac si contaminasset sese horribili turpitudine, qua turpissimi cultores idolorum, homicidae, polluti libidinibus toto orbe terrarum se contaminarunt. Pro his peccatis nostris deprecator est et luctatur cum ira Dei.

quasi ipse fecisset tua et mea peccata. Hoc est incomprehensibile quiddam. Est enim in eum derivata ira, quasi ipse tam horribiliter se polluisset. Daher sein Schmerz und sein Zagen am Oelberg, daher sein Ausruf am Kreuz: Mein Gott, mein Gott ꝛc. XXIV, 660; XV, 418. Die Hauptstellen dafür sind Melanchthon Jes. 53 und 2 Kor. 5, 21: ipse fit pro nobis peccatum, i. e. quiddam reum coram Deo, XV, 1199. Nach dieser Seite hat daher das Leiden des Herrn eine Aehnlichkeit mit dem, was der Sünder in der contritio erfährt; es ist die Empfindung desselben Zorns, der in dem Gewissen eines David und andrer Sünder brennt, nur daß er bei diesen durch die Gnade gemildert ist, während Christus das Vollmaß desselben empfindet, XV, 418.

Dagegen, und dieß ist der dritte Punkt, unterscheidet sich Christi Leiden von dem aller Andern dadurch, daß es ein schlechthin sündloses ist; während alle Andern mit heimlichem Widerstreben oder Murren wider das Gericht Gottes leiden, nimmt Christus es ohne Widerstreben (sine indignatione) in gelassener Ergebung unter den Willen des Vaters und in williger Anerkennung der darin sich offenbarendrn Gerechtigkeit Gottes hin; er gibt damit Gott die Ehre, daß er der Gerechte sei; er beweist darin die höchste Liebe wie zu ihm, so zu den Menschen: subjicit se voluntati patris vera obedientia, XV, 395; vgl. XV, 278. 418 mit XIII, 182 zu Ps. 40: ego vere et toto corde obediam; ecce venio, offero et praesto obedientiam, quae in lege et in prophetis de me scripta est. Hiemit kommt also das, was man später obedientia activa nannte, zu seinem Recht, nämlich als wesentliches Moment des Leidensgehorsams, ja Melanchthon bezeichnet von diesem Gesichtspunkte aus die ganze Passion des Herrn, die er nicht auf den Tod beschränkt, sondern in die Hingabe in Leid und Tod setzt (tota humiliatio filii Dei) — er bezeichnet sie zuweilen geradezu als obedientia, während er einige male obe-

dientia erga legem und satisfactio neben einander nennt *). Das aber nicht so, als ob er beides von einander trennte. Denn in der Erklärung von Matth. 3, 15 gibt er zwar, wie in der Postille, drei Weisen an, wie Christus das Gesetz erfüllt habe: Erstlich, durch die Vollkommenheit seines eigenen Gehorsams, zweitens dadurch, daß er die Strafe für uns bezahlte, drittens, daß er die Erfüllung des Gesetzes in uns bewirkt — aber dann faßt er doch sogleich wieder die erste und zweite Weise in eins zusammen, indem er ad 2 den Rathschluß der Versöhnung so ausdrückt: ut filius adsumat humanam naturam et obediat legi et sustineat poenas pro genere humano. Indessen ausführlicher geht er darauf nicht ein; die Hauptsache ist ihm, daß Christus sündlos, in heiligem Gehorsam, mit williger Ergebung in die Schrecknisse des göttlichen Gerichts, gelitten habe. An dieser Bestimmung liegt Melanchthon unendlich viel, er wiederholt sie bei jeder Gelegenheit, denn auf ihr beruht die sühnende Kraft des Strafleidens: ut valeret poena pro aliis, hunc redemtorem oportuit esse sine peccato XV, 1199. Es ist sühnend, weil es nicht blos Strafvollzug, sondern thatsächliche Anerkennung und Verherrlichung der in der Strafe sich manifestirenden Gerechtigkeit Gottes ist: Nam in poena, quae debet esse placatio, oportet punienti tribui laudem justitiae. Quia Filius et innocens est, ideo haec poena valet pro aliis et ipse paciscitur. Vgl. oben S. 118.

Der Möglichkeitsgrund für beides aber, für die unendliche Intensität und für die Heiligkeit dieses Strafleidens, ist die gott-

*) In der S. 54 meines Bekennt. angef. Stelle aus der Postille, deren Schluß so lautet: Implet legem pro nobis non tantum obedientia sua, quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti, ad placandum nobis Patrem.

menschliche Person des Leidenden: Est autem immensae misericordiae, quod cum nemo hominum esset sine peccato, ut pro se aut aliis satisfacere posset, Deus poenam transtulit in hominem innocentem, qui est Christus. — Verum etiam natura divina oportuit esse in hoc mediatore. Primum, quia humana natura sola non potuisset sustinere poenam et tribuere Deo laudem justitiae. Secundo, quia creatura — — oneri poenarum sustinendo par esse non potest. Tertio, quia sola creatura non potest propria potentia vincere et abolere mortem et peccatum, restituere justitiam et vitam aeternam. XXIV, 610. Damit kehrt die Erörterung in ihren Anfang zurück. Sie legt das ganze Gewicht auf die stellvertretende Satisfaktion durch Christi Opfertod und auf die Vermittlung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit als den inergöttlichen Grund derselben, ja so wichtig ist Melanchthon dieser Punkt, daß er ihn später in die Confessio Saxon. aufgenommen hat, also ihn zum kirchlichen Bekenntniß erhoben wissen wollte. Denn es heißt hier: Filius Dei, dominus noster Jesus Christus, qui est imago aeterni patris, constitutus est mediator, propitiator, redemtor, justificator, salvator. Hujus unius obedientia et merito placatur ira Dei. Conspiciuntur in hac victima justitia Dei erga nos et ira adversus peccatum, et immensa misericordia erga nos et amor in filio erga genus humanum. Tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena persolveretur, tanta est irae magnitudo, ut aeternus pater non sit placatus nisi morte filii. Tanta misericordia, ut filius pro nobis datus sit. Tantus amor in filio erga nos, ut hanc veram et ingentem iram in se derivaverit. — Harum maximarum et arcanarum rerum considerationem in pectoribus accendito Tu, Fili Dei, Spiritu tuo sancto, ut vere expavescamus agnitione irae et rursum vera consolatione eriga-

mur et Te in omni aeternitate celebremus *). Dabei übergeht Melanchthon die weitern Momente der Erlösung, die Ueberwindung des Todes und des Teufels nicht: Christus redemit nos e captivitate diaboli; aber sie treten bei ihm mehr zurück.

Wir sehen, wie völlig er in der Hauptsache mit Luther übereinstimmt, zum Theil, und zwar in der Hauptsache bis auf's Wort **); der Unterschied ist nur, formell, daß die Darstellung Melanchthons einfacher, lehrhafter und, der anschaulichen, reichen Ausführung Luthers gegenüber, einförmiger ist, materiell, daß sie von der patristischen Fassung der Besiegung des Teufels absieht und daß sie sich von der eigenthümlichen Anschauungsweise fern hält, welche das Gesetz als eine außergöttliche, selbstständige Macht behandelt. Und in der That war die Art, wie Luther letzteren Gedanken ausführte, so kühn und eigenthümlich, daß sie sich nicht wohl zum öffentlichen Lehrtypus eignete, vergl. S. 282. Die Folgenden haben deshalb von ihr Umgang genommen. Aber daraus ergab sich dann allerdings das Bedürfniß einer ergänzenden Entwicklung des Dogma nach der Seite der sogenannten obedientia activa, die in der bezeichneten Lehrform Luthers mitenthalten lag; denn dafür hatte Melanchthon noch zu wenig gethan.

Fügen wir noch hinzu, was Johann Brenz, der die von Luther so stark vertretene Ueberwindung des Teufels auf dem Rechtswege, jedoch in einfacherer Form wieder hereinnimmt, in seinem Katechismus S. 239 ***) lehrt: „Es gibt keine andere

---

*) Die Bemerkung Heppe's: Dogmatik des deutsch. Protest. Bd. 2, 182 zu dieser Stelle: „Melanchthon habe das Erlösungswerk Christi als Ganzes betrachtet lediglich als Manifestation der erbarmenden Liebe des Vaters dargelegt" findet in der Stelle selbst ihre schlagende Widerlegung.

**) Gegen Hofmann.

***) Ausg. v. Schulze.

Erlösung und Versöhnung, außer allein die, welche durch Jesum Christum, den Sohn Gottes, geschehen ist. Denn da weder im Himmel, noch auf Erden, ein hinreichendes Lösegeld gefunden wird, womit der Mensch von des Teufels Gefängniß losgekauft werden könnte und die Sünde versöhnt und Gottes Zorn gestillt würde; so hat sich der Sohn Gottes selbst aufgeopfert zu einer Bezahlung der Erlösung und Wiedervereinigung... Zweierlei wird Röm. 24,25 dem Sohne Gottes beigelegt. Das eine ist „die Erlösung" oder die Bezahlung für die Erlösung. Denn weil der Mensch um der Sünde willen des Satans Gefangener und Knecht geworden war, und auch nicht auf unrechtlichem Wege aus dieser Dienstbarkeit befreit und seinem Herrn, dem Satan, nicht mit Gewalt genommen werden konnte, da ja die Herren ein ihnen zuständiges Recht über ihre Knechte haben: so ist der Sohn Gottes Mensch geworden, daß er vom Satan versucht, von mancherlei Widerwärtigkeiten angefochten, von Tod und Hölle erschreckt, gekreuzigt, getödtet und auch eine Weile im Tode behalten würde; und solches Alles zu einer rechten, vollgültigen Bezahlung für die Erlösung des Menschengeschlechts aus der Dienstbarkeit und Gefangenschaft des Satans... Das andere Stück, welches Christo beigelegt wird, ist das, daß er heißt: „ein Gnadenstuhl." „Welchen Gott", spricht Paulus, „hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl." Denn gleichwie die Bezahlung geschehen mußte, um den Menschen aus der Knechtschaft des Satans zu erlösen, also mußte auch eine Versöhnung der Sünde geschehen, damit Gottes Zorn gestillt und seine Gnade uns wieder zugewendet würde. Darum hat der Sohn Gottes es auf sich genommen, die Sündenschuld in seinem Tode abzutragen, und nach Besänftigung des göttlichen Zornes den Menschen mit Gott wieder zu versöhnen und in Gottes Gnade wieder einzusetzen. Darum wird er auch genannt ein Versöhner oder Gnadenspender, oder auch der Gnadenstuhl selbst, weil er vorbildlich bereits durch den Gnadenstuhl Mosis angedeutet gewesen

ist. „Er ist", spricht Johannes (1 Joh. 2, 2) „die Versöhnung für unsere Sünden 2c." Paulus aber sagt ganz ausdrücklich: „Welchen Gott zu einem Gnadenstuhl vorgestellet hat", womit er Gottes große Liebe gegen uns andeuten will. Denn Gott hat auch seines eigenen Sohnes nicht verschonen, sondern ihn lieber dem allerschmählichsten Kreuzestode übergeben wollen, als daß er ohne Versöhnung seinen Zorn behalten und das Menschengeschlecht in ewiger Verdammniß lassen sollte." — Hiermit haben wir den ganzen Gedankenkreis der Reformatoren grundzüglich erschöpft.

Aus ihm heraus sind die älteren Bekenntnisse unserer Kirche geschrieben. Es kann daher gar kein Zweifel sein, wie Art. III der Augsburgischen Confession: Christus . . vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis, art. IV: docent . . . peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satis fecit, und wie die einschlägigen Stellen der Apologie z. B. S. 118: Longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, ebend. lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne damnet hos u. s. w. oder S. 194: mors Christi est satisfactio pro morte aeterna u. A. *) — wie diese Stellen zu verstehen seien. Sie fassen die einstimmige Grundanschauung der Reformatoren zusammen und geben der Lehre von der Genugthuung durch den Tod Christi, in welchem er den Zorn Gottes über die Sünde der Menschheit getragen, die Schuld und Strafe derselben stellvertretend gelitten, Gott mit der Welt versöhnt und uns die Gnade desselben erworben hat, einen kurzen bekenntmäßi-

*) S. 9—16 meines Bek. der luth. Kirche v. d. Versöhnung.

gen Ausdruck. Und dieses Bekenntniß von der Versöhnung durch Christi Leiden und Sterben ist die Basis der Lehre von der Rechtfertigung, insbesondere von der Zurechnung des Verdienstes Christi, welche von jener Grundvoraussetzung unzertrennlich ist *).

Die weitere Entwicklung der Versöhnungslehre bis zur Concordienformel habe ich Oben S. 80. 81 angedeutet und anderwärts so ausführlich dargestellt, daß ich mich mit Verweisung darauf auf folgende Bemerkungen beschränken darf:

Andreas Osiander hatte den Satz aufgestellt, daß Christus nicht nach seiner menschlichen, sondern nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, näher, daß nicht (wie die lutherische Kirche lehrte) der Gehorsam, den Christus in seinem Leben, Leiden und Sterben erzeigte, sondern seine wesentliche, ewige, göttliche Gerechtigkeit, oder, was dasselbe, seine göttliche Natur, sofern sie uns kraft des Glaubens einwohne, uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Zur Begründung dieses fundamentalen Irrthums hatte dann Osiander weiter behauptet, daß Christi Gehorsam im Leiden und Thun uns nur die (objective) Erlösung von der verdammlichen

---

*) Die angeführten Stellen der Bekenntnisse haben nämlich allerdings zum größern Theil den Zweck, die katholische Irrlehre von der Beschränkung des Verdienstes Christi auf die Erbsünde, die katholischen Irrlehren von den menschlichen Satisfaktionen und Opfern, und von den Verdiensten der Heiligen abzuweisen; allein sie beschränken sich keineswegs auf diese negative Tendenz, sondern beziehen sich zum Theil unmittelbar auf die Rechtfertigung, und zwar so, daß sie den objectiven Grund derselben bezeichnen wollen. Vgl. die weiteren Nachweise darüber in meinem Bekenntniß u. s. w. gegen Hofmann. — Dagegen ist es jedenfalls zu viel gesagt, wenn Schmid: Dogmatik der luth. Kirche S. 279 bemerkt, „daß auch unsere symbolischen Bücher sich zur Anselmischen Satisfaktionstheorie bekennen" — denn nicht die Anselmische, sondern die Lutherisch-Melanchthonische Genugthuungslehre liegt ihnen zu Grunde.

Schuld der Sünde, nicht aber auch die Rechtfertigung erworben habe *). — Dem stellt nun die Concordienformel Art. III den Hauptsatz entgegen: daß Christus unsere Gerechtigkeit sei weder nach seiner göttlichen noch (wie Stankarus gleich irrig gelehrt) nach seiner menschlichen Natur allein, sondern nach beiden Naturen und in der Einheit beider, — mithin als Gottmensch in Einer unzertrennten Person. Seine Gerechtigkeit aber, die uns zugerechnet wird, ist „der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er für uns dem Vater bis in den Tod geleistet hat.“ „Dieser Gehorsam der ganzen Person ist die vollkommene Genugthuung und Versöhnung des menschlichen Geschlechtes, dadurch der ewigen, unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes, so im Gesetz geoffenbart, genug geschehen und also unsere Gerechtigkeit, die im Evangelio geoffenbart wird, Röm. 5, 19. 1 Joh. 1, 7.“ — In der Ausführung wird nun das Object dieses Gehorsams bald als „der Wille des Vaters“, bald als das göttliche Gesetz, der Gehorsam selbst als ein continuirliches durch Christi ganzes Leben hindurchgehendes Thun und Leiden von seiner heiligen Geburt an bis in den Tod“ bezeichnet, und sodann an ihm das Thun und Leiden als obedientia activa und passiva unterschieden, schließlich aber beides wieder in den Begriff „des einigen ganzen vollkommenen Gehorsams“, oder auch (mit Luther) in den Ausdruck „der Gang des Herrn zum Vater“ zusammengefaßt. S. 612: „Die Gerechtigkeit, die für Gott dem Glauben oder den Gläubigen aus lauter Gnade zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz genug gethan und für unsere Sünde bezahlet hat. Denn weil Christus nicht allein Mensch, sondern

*) S. das Nähere in meinem: Bekenntniß der ev. luth. Kirche, in der Consequenz seines Prinzips, 1848, S. 71 ff. und in meinem: Bek. der luth. Kirche v. der Versöhnung. — Ich habe auch jetzt noch, ohnerachtet der Entgegnungen Hofmanns, nichts an der hieher gehörigen Darstellung S. 47—81 zu ändern.

Gott und Mensch in Einer unzertrennten Person, so ist er eben so wenig unter dem Gesetz gewesen, weil er ein Herr des Gesetzes, als daß er für seine Person leiden und sterben sollen. Darum uns dann sein Gehorsam, nicht allein im Leiden und Sterben, sondern auch daß er freiwillig an unser Statt unter das Gesetz gethan und dasselbige mit solchem Gehorsam erfüllet, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält und ewig selig machet" *). Vgl. S. 622, 623. An einigen Stellen wird daneben noch, im Anschluß an Röm. 4, 25 und Phil. 3, 9 u. 10, der Auferstehung gedacht: „ein armer sündiger Mensch wird vor Gott gerechtfertigt allein um des eini-

---

*) Der latein Text: Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Vgl. 623. Cum obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum.

gen Verdienstes des ganzen Gehorsams, bittern Leidens, Sterbens und Auferstehung unseres Herrn Christi willen, deß Gehorsam uns zur Gerechtigkeit gerechnet wird" *).

Es tritt also hier zu der Bestimmung der Augustana, daß Christus durch seinen Tod für uns genug gethan habe, die weitere hinzu: „nicht durch seinen Tod allein, sondern durch seinen ganzen Gehorsam im Thun und Leiden, im Leben und Sterben" — und diese Bestimmung macht wie jene auf symbolische Geltung Anspruch **). Ihre Bedeutung ergibt sich aus Folgendem: 1) Durch die Hinzunahme der Gesetzeserfüllung (obedientia activa) will die Concordienformel auch nicht entfernt irgend etwas von demjenigen zurücknehmen, was die Aelteren mit Luther und Melanchthon über die stellvertretende und genugthuende Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi aussagen; vielmehr bleibt dieß immer der durchschlagende Grundgedanke auch der späteren, an die Concordienformel sich anschließenden Theologie. Sacrificio sive passione et morte sua satisfecisse pro nobis vulgo dicitur, sagt Baier (Comp. 494) — nämlich apud scriptores ecclesiasticos, wie er in der Anmerkung hinzusetzt — licet

---

*) Letzteres jedoch nicht in dem Sinn, als ob die Auferstehung des Herrn Erwerbungsgrund unserer Gerechtigkeit sei, sondern weil sie die Aneignung seines Gehorsams an uns vermittelt. So wird es ausdrücklich in den Vorarbeiten zur Concordienformel erklärt, z. B. in den sieben Predigten Andreäs: zu Röm. 4, 25: „Das ist, sobald Christus von den Todten erstanden, ist die Kraft seiner Auferstehung so groß, daß wer an ihn glaubt für keinen Sünder mehr gehalten, sondern vor Gott gerecht gehalten ist und angezogen hat den Gehorsam Christi, den er dem Vater bis in den Tod geleistet hat."

**) Denn daß die angeführten Stellen „eine Lehrbestimmung, in wiefern das in Christo (richtiger: durch Christum) Geschehene die Versöhnung der Sünde sei" enthalten, wird wohl von Niemand, außer von Hofmann, Schutzschr. 2, 86, bezweifelt.

ad satisfactionem Christi praecisa notione spectatam pertineat etiam perfectissima totius a Christo pro nobis facta legis impletio. Und so zeigt es die gesammte kirchliche, wissenschaftliche und asketische Literatur; das Kreuz, der Tod des Herrn ist ihr immer die Hauptsache. 2) Mit der Hinzunahme jener Bestimmung tritt die Concordienformel nicht aus der Anschauungsweise der Aelteren hinaus; denn auch diese stellen, wie wir sahen, Christi Leiden und Sterben häufig unter den Gesichtspunkt einer dem Gesetze (in welchem die göttliche Gerechtigkeit sich manifestirt) zu leistenden Genugthuung, und auch sie übersehen in der Passion das Moment der aktiven Gesetzeserfüllung nicht. 3) Stellt auch die Concordienformel das Letztere weder äußerlich neben das Erstere, noch leitet sie von beiden verschiedene Wirkungen ab, sondern ihre desfallsigen Bestimmungen wollen selbstverständlich in dem Sinn ihrer Vor- und Mitarbeiter, namentlich des Flacius und der Kirchenordnungen, in denen das Dogma bereits eine symbolische Gestalt gewonnen hatte, verstanden sein, worüber die Nachweise oben S. 120. 121 *). Ihren Unterschied von der Melanchthon'schen Lehrweise könnte man so bezeichnen: Während Melanchthon sagt: Lex obligat vel ad obedientiam, vel ad poenam, sagt die Concordienformel: lex obligat ad poenam et ad obedientiam; aber beides steht nicht im Widerspruch, denn die erstere Thesis will keineswegs den Gehorsam von der Satisfaktion ausschließen, sondern besagt nur, daß das Gehorsam fordernde Gesetz den Uebertreter desselben unentrinnbar unter die

---

*) Vgl. S. 71 ff. meines Bek. v. d. Versöhnung, und Preger's gründliche Darstellung der Lehre des Flacius: „Nicht darauf allein kommt es an, daß Christus litt, sondern daß in seinem Leiden zugleich sein Gehorsam gesehen wurde; aber auch nicht darauf ist es abgesehen, daß er überhaupt gehorsam war, sondern daß sein Gehorsam unter dem Leiden sich vollziehe, welches die Gerechtigkeit Gottes über den sündigen Menschen verhängen muß." A. a. O. S. 241.

Strafe beschließt; sie will die Nothwendigkeit der letztern erhärten, nicht jenen negiren. Ihr Verhältniß zu Luther aber ist dieses, daß aus dessen vielseitigen Anschauungen über Jesu Gesetzeserfüllung und deren Bedeutung für die Erlösung diejenige hervorgehoben wird, die am wenigsten bildlich und uneigentlich, am lehrhaftesten und zugleich am leichtesten mit seiner Versöhnungslehre vereinbar ist *). Ich kann daher einen sachlichen Widerspruch zwischen der Concordienf. und der älteren Lehrweise nicht entdecken, sehe vielmehr hier eine derselben entsprechende fortbildende Erweiterung, deren Bedeutung für das Dogma darin liegt, daß das, in der älteren schon mitenthaltene, Moment der ethischen Aktivität in und mit dem der Passivität noch besonders und nachdrucksvoll hervorgehoben wird. Denn erst durch die bestimmtere Geltendmachung dieses Momentes, auf welches auch die ganze Geschichte des Dogma hindrängt, wird eine einheitliche und vollständige Auffassung der Versöhnung möglich, — allerdings nur, wenn, wie oben gezeigt, beide die Passion und die aktive Gesetzeserfüllung durch den höhern Begriff des göttlichen Heilswillens zur Einheit verbunden werden; aber ich sehe auch dagegen in der Concordienformel kein Hinderniß; denn sie sagt constant, daß Christus „diesen ganzen Gehorsam" uns zu gut seinem Vater geleistet habe, um uns Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben zu erwerben, betrachtet also, wenn ich recht sehe, den Gehorsam Christi im Thun und Leiden als die Form, in der sich der Heilswille Gottes vollzogen habe; bestimmt jedenfalls nichts näher über die innere theologische Verknüpfung beider Momente.

---

*) Gegen Hofmann, der hier zwischen Luther und zwischen Melanchthon, zwischen den ältern Bekenntnissen und zwischen der Concordienformel Widersprüche findet, die sich in der That nicht finden. Man muß nur daraus, daß die ältere Darstellungsweise ein Moment neben das andere stellt, nicht sofrt schließen, daß sie es deshalb auch äußerlich dem andern entgegensetzt.

Was endlich die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts betrifft, so gehen sie in zwei Punkten über die Bisherigen hinaus: einmal in der Vertheidigung und Vertiefung des Begriffs der Satisfaktion gegenüber den Socinianern, und das ist insbesondere das Verdienst Hutters; sodann in der Anwendung, die sie von der obedientia activa und passiva machen, was insbes. von Gerhard und Quenstedt geschieht; endlich in dem, jedoch nur von Quenstedt, ausgeführten Versuch einer vollständigen Darstellung der ganzen Lehre; denn die übrigen behandeln das Dogma mehr fragmentarisch weil apologetisch.

Wie sämmtliche DD. so stellt auch Leonhard Hutter das Dogma unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Genugthuung *). Ihre Nothwendigkeit erweist er wie Luther und Melanchthon aus der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit; aber er rechtfertigt erst beide göttliche Eigenschaften gegen die Instanzen der Socinianer, und erörtert eingehend ihr gegenseitiges Verhältniß nach Innen und nach Außen, woraus sich ihm dann die Art, wie der in der Bethätigung beider sich vollziehende Heilswille Gottes zu bestimmen sei, ergibt. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, sagt er, sind wesentliche Eigenschaften Gottes und in sofern mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch, aber ihrem Begriff nach sind sie doch unterschieden, daher sie auch in ihrer Aeußerung (actu secundo) sich verschieden bethätigen **). In

*) Loci theologici communes, 1619. 1641. Im Namen der Wittenberger theol. Fakultät veröffentlicht.

**) Loc. 405: Etsi enim proprietates in Deo intra οὐσίαν Dei absolutissimam sunt simplicissimum quiddam ταυτὸ et cum ipsa Essentia simplicissime convertuntur: tamen ratione praedicandi non admittunt identitatem, ut dicere fas sit: Misericordia Dei est omnipotentia Dei. Justitia Dei est aeternitas vel sapientia Dei: sed uti distinctam praedicandi rationem sortiuntur, ita inaequalitatem aliquam obtinent, non quidem

Folge der menschlichen Sünde und ihr gegenüber gerathen sie in einen Konflikt mit einander, indem die Gerechtigkeit nothwendig den Vollzug der Strafe an der sündigen Menschheit fordert, mithin den Vollzug der Barmherzigkeit suspendirt. Eben deshalb bedarf es einer Ausgleichung beider*); denn so gewiß Gottes erbarmende Liebe (oder wie p. 404: Er selbst in der Freiheit seiner erbarmenden Liebe) die Sünde vergeben und die Sünder retten will, so gewiß gestattet dieß seine richterliche Gerechtigkeit (justitia vindicatrix) nicht, ohne daß ihr Genüge geschehe, ohne daß sie zu ihrem Rechte komme**). Diese Unmöglichkeit gründet

---

ratione. Essentiae, sed ratione tantum praedicationis. Unde fit, ut si proprietates hae postmodum in actum erumpant, non fas sit, quidvis de quavis praedicare, sed uti proprietates ipsae in se sunt distinctae, ita distincte etiam de effectis illis praedicentur. Et haec ipsa causa est, propter quam Creationis effectus non Justitiae, sed omnipotentiae divinae, Salvationis opus non aeternitati, sed misericordiae, damnationis ἔργον non misericordiae, sed justitiae divinae adscribitur. — Auch in sofern wichtig, als man daraus die Rückwirkung der Versöhnungslehre auf die von den göttlichen Eigenschaften ersieht.

*) Ebd. 406: Deus non modo summe est misericors, sed et summe justus. Atqui justitia haec Dei exigebat ab universo genere humano eas poenas, quas Deus ipse in paradiso primis parentibus, si legem propositam transgrederentur, denunciaverat: mortem nimirum sive condemnationem aeternam. Ergo misericordiae Dei locus haud esse potuit, priusquam justitiae divinae esset satisfactum.

**) Ebd. 408: Proinde ut misericordia Dei recte cum ipsa ejus justitia conveniret, necesse erat, ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae, ratione cujus tum justitia Dei suum jus urgeret, et s i m u l misericordia etiam locum habere posset; tale temperamentum et

nun aber nicht etwa in einer göttlichen Unvollkommenheit oder in einem Zwiespalt des göttlichen Willens mit sich selbst, vielmehr ist es gerade die absolute Vollkommenheit Gottes, die innere Einheit seines Willens, die sich darin erweist und vollzieht. Es verhält sich nicht so, als ob Er nach seiner Gerechtigkeit schlechthin die Verdammung, nach seiner Barmherzigkeit schlechthin die Strafbefreiung des Sünders wollte, sondern so will er diese, daß dabei zugleich jene zu ihrem Rechte kommt *). Es ist also eine determinatio des Einen göttlichen Willens, es ist eine voluntas ordinata (eine durch die Gerechtigkeit bedingte Bestimmtheit seines ewigen Liebeswillens), in welcher Gott den Rathschluß der Erlösung gefaßt hat, der sich in jener Vermittlung zwischen Liebe und Zorn zur Beschaffung der Genug-

---

quidem longe perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere, ratione unius ejusdemque subjecti, nempe Christi servatoris. Hic enim mundum reconciliaturus, idque non sine singulari misericordiae affectu, vidit justitiae prius satisfaciendum esse: ergo poenas nostris peccatis debitas ipse in se derivavit, ipse pro nobis factus peccatum, languores nostros vere tulit, et sic factus obediens Deo patri ad mortem usque crucis, divinae justitiae ex asse satisfecit.

*) Ebd. 409: Utique salva justitia sua non potuit condonare peccata, nisi prius poenarum pretium sufficiens esset exsolutum. Quae tamen impossibilitas non est imperfectionis alicujus, sed potius absolutissimae perfectionis, quae in eo consistit, quod in Deo non sunt contrariae voluntates. Jam vero contrariae voluntates in Deo omnino concederentur, si secundum justitiam vellet simpliciter peccatores damnatos, et secundum aliam voluntatem vellet eosdem simpliciter et quidem sine satisfactione justitiae a poena illa exemtos.

thuung geschichtlich vollzog *). Die Satisfaktion kommt mithin nicht neben den Liebeswillen Gottes, sondern unter ihn zu stehen: nam haec ipsa satisfactio Christi est effectus misericordiae divinae, vere gratuitus (408. 409), und in ihrem Vollzuge thut nicht nur Christus Gotte, sondern (als Gott) sich selbst genug, und thut Gott, indem seiner Gerechtigkeit, zugleich seiner Liebe genug. Deus sibi ipsi mundum reconciliavit. Ut justitiae suae satisfaceret, ipse ipsi sibi (charitati suae) tradito in mortem filio suo. — Von da abermal auf den Rathschluß der Versöhnung zurückgehend, zeigt dann Hutter, wie derselbe nicht in abstracto, sondern als in Christo gefaßt gedacht werden müsse und entwickelt daraus die ewige Anschauung, die Gott von der Menschheit gehabt habe: Concludimus proinde, Deum ab aeterno dilexisse homines, sed non absolute, non quatenus erant peccatores, sed quatenus sanguine filii sunt redemti et Deo reconciliati, ubi charitas et ira Dei simul stare potuerunt sine ulla contradictione, diverso nimirum respectu, ira videlicet, quoad homines in se, per se et ex sua natura consideratos, ut peccatores:

*) Ebd. 415: Dilexit quidem Deus jam inde ab omni aeternitate universum genus humanum, sed non absolute et simpliciter, sed ordinate, nempe in Filio suo dilecto. Quae ordinata dilectio includit et respicit filium itidem non absolute, vel eo tantum respectu ordinate, quatenus Deus ipsum voluit esse doctorem generis humani, sed et sic ordinate, quatenus ipse peccatorum nostrorum reatum in se recepit et pro toto genere humano irae sive justitiae divinae satisfecit. Praesupponit ergo ordinata haec charitas sive dilectio Dei necessario iram ipsius, ita ut dilectio haec in Deo non potuerit prius habere locum, quam simul ab omni aeternitate irae huic sive justitiae divinae esset satisfactum per filium, qui mediatorem se inter Deum et homines ab aeterno obtulit.

hoc enim modo sunt natura filii irae (Ephes. 2, 3.); charitas vero et dilectio, quoad homines non amplius ex se et per se consideratos, sed in Christo ejusdemque satisfactione ut redemtos et reconciliatos. Offenbar eine tiefsinnige, wahrhaft spekulative Auffassung des innersten Grundes unseres Dogma.

Der Unterscheidung von obedientia activa und passiva gedenkt hier Hutter nicht, ob er sie gleich wohl anerkennt, wie man aus seinem Compendium loc. th. XII ersieht, wo er auf die Frage nach dem meritum Christi mit der Concordienformel antwortet; aber setzt er im Sinn derselben hinzu: ita ut Deus propter totam Christi obedientiam, quam agendo et patiendo pro nobis praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Er leitet also auch aus dem Einen Gehorsam nur Eine Wirkung her.

Die folgenden DD. des 17. Jahrhunderts berühren die spekulative Seite des Dogma kürzer; sie setzen dieselbe als allgemein anerkannt voraus, J. Gerhard L. T. VII 40. 47. mit ausdrücklicher Berufung auf Hutter, Abr. Calov Synops. contr. 329. Syst. L. VII, 516 nur andeutungsweise, Quenstedt theol. did. pol. III, 356 so, daß er sie erst am Ende seiner Darstellung erwähnt: „der Zweck der Satisfaktion von Seiten Gottes ist der Erweis seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.“ Dagegen entwickeln sie um so ausführlicher 1) die Erforderniße einer für alle Menschen und alle Sünden derselben ausreichenden Satisfaktion und zwar so, daß sie sich in der Form vorzugsweise an Melanchthon anschließen: Die aus der Sünde der Menschheit erwachsene Schuld ist eine unendliche, weil die Sünde Beleidigung des unendlichen Gottes ist; die unendliche Schuld fordert unendliche Strafen — ihre Bezahlung also ein unendliches Lösegeld (reatus infinitus, poenae infinitae, infinitum satisfactionis pretium). Und diese Forderung ist eine schlechthin nothwendige, in dem rigor der göttlichen Gerechtigkeit begründet. Christus allein konnte ihr genü-

gen. Seine Leistung hat einen wahrhaft unendlichen, die Gesammtschuld des Geschlechtes noch überwiegenden Werth, einerseits vermöge der unendlichen Würde der Person, der sie angehört, andrerseits vermöge der intensiv unendlichen Größe des Leidens, das er erduldet und womit er der göttlichen Gerechtigkeit vollständig genug gethan hat. Beides bedingt sich gegenseitig. Denn das Thun und Leiden der menschlichen Natur des Erlösers erhält erst durch die persönliche Vereinigung derselben mit der göttlichen Natur eine wahrhaft unendliche Bedeutung (ac si divinae naturae foret propria), und diese Vereinigung machte es hinwiederum jener möglich, eine Leistung zu übernehmen, für welche die Kräfte eines blosen Menschen, als eines endlichen Wesens, weit nicht hingereicht hätten *). Kraft dieses ihres absoluten Werthes ist seine Leistung die vollkommene Satisfaktion nicht nur für die Erbschuld, sondern auch für die aktuellen Sünden aller Menschen (omnium et singulorum), und bedarf nicht erst einer gnädigen Acceptation von Seiten Gottes (non nititur favore et acceptatione Dei); sie genügt an und für sich selbst vollständig der ganzen Strenge der göttlichen Gerechtigkeit **) — „womit jedoch

---

*) Gerhard Loci T. III, 579. Calov. Syn. contr. 350: Debet haec sufficientia aestimari, tum ex dignitate personae, quae infinita est, tum ex passionis magnitudine et ex illis, quae λύτρου causa a Christo praestita sunt, quia ea omnia praestitit, quae a justitia divina requirebantur, quia corpore et animo passus est ac ipsas quoque poenas infernales sustinuit. Am ausführlichsten Quenstedt a. a. O. thes. 31. 34. 40. p. 354 und in dem polem. Abschnitt, quaest. 6. p. 418. 422. — Vgl. übrigens oben S. 79. 80.

**) Quenst. a. a. O. thes. 30 — 34 th. 39: Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset, nec de jure suo in exactione poenae nobis debitae et a sponsore praestitae aliquid remisit, sed

nicht geläugnet werden soll, daß die Satisfaktion ihr Prinzip an der Gnade Gottes hat" *). Es ist dieß freilich auch schon die Grundvoraussetzung der genannten DD., aber daß sie erst hier und gerade in dieser Form zur Aussage kommt, weist doch auf einen Mangel in der Darstellung hin; das Prinzip arbeitet sich nicht genugsam durch. 2) Der zweite Punkt, der sich unmittelbar daran anschließt **), die Stellvertretung und Zurechnung, wird nur einfach als Thatsache bezeugt und mit Schriftstellen belegt, nicht eingehend erörtert (vgl. S. 95) ***). 3) Der dritte ist die, von uns gleichfalls schon besprochene, Unterscheidung zwischen thuendem und leidendem Gehorsam. Aber hier gewahren wir mannigfache Schwankungen; nicht blos hinsichtlich der zwiefachen Folgen, die sie daraus ableiten †), sondern in der ganzen Behandlung. Calov z. B. stellt im Syst. die Lehre von der Gesetzeserfüllung Christi für uns — wozu er sich durch Beschneidung und Taufe verpflichtet habe — dem Locus von dem dreifachen Amt voran ††), ohne ihrer hernach bei dem hohepriesterlichen

---

quod justitiae ejus rigor postulabat, id etiam omne Christus in satisfactione sustinuit. Calov a. a. O. 347. 349.

*) Calov a. a. O. 349. 336. Quenst. thes. 39. wobei „der Ausgleichung", aber nur kurz, Erwähnung geschieht.

**) Der innern Ordnung nach aber vorhergehen sollte. Denn wie Calov a. a. O. sagt: Tria ad satisfactionem necessaria sunt: surrogatio, sive quod Christus in nostri locum et vicem substitutus sit; culpae nostrae imputatio et susceptio; poenae luitio.

***) a. a. O. 331—335. Quenst. 422 ff.

†) Vgl. S. 119. 120, wozu wir ergänzend bemerken, daß Andere, wie Calov, die obedientia passiva auf die Satisfaktion, die obedientia activa auf das meritum beziehen: Christus habe uns damit die vita aeterna verdient. Syst. 329.

††) Und auch da p. 436 legt er das Gewicht auf den Leidensgehorsam: obedientia passiva — maxime. Denn so verbindet er

auch nur zu gedenken; in der Synops. bringt er sie erst nach. Eben so Baier. Beide bedürfen also eigentlich der obedientia activa zur Lehre von der Satisfaktion nicht; Calov wenigstens faßt letztere in den Satz zusammen: Christus morte sua vere et plenarie satisfecit justitiae divinae pro peccatis nostris — ein Satz, den sich selbst Quenstedt wörtlich aneignet, obwohl gerade er die Unterscheidung am entschiedensten durchführt. Denn sagt er: Satisfecit Christus pro hominibus peccatoribus duobus modis: 1) praestando legi nostro loco integram et perfectam obedientiam atque ita opere eam implendo; 2) derivando in se poenam et legis maledictionem, quam nostra inobedientia merueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira Dei, justi judicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Christus utramque in se suscepit, et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur; was jedenfalls richtiger ist, als wenn er unmittelbar vorher diese Unterscheidung auf den Unterschied der Begriffe culpa und poena gründet *). Man sieht, es ist die in der Rechtfertigung zusammengeschlossene, negative und positive Seite, für welche Quenstedt durch den zwiefachen Gehorsam eine objective Grundlage in der Satisfaktion zu gewinnen sucht; und diese Grundlage begründet er selbst wieder aus der zwiefachen Forderung des Gesetzes. — Diese Lehrweise findet sich dann auch fast bei allen folgenden DD.; sie ist bis gegen

---

beide: der Gehorsam im freiwilligen Leiden beziehe sich zunächst auf den (Heils-) Willen Gottes Joh. 10, 19, damit aber zugleich auf das moralische Gesetz, welches, nach dem ersten Gebot, Gehorsam gegen Gott fordert, habe aber seinen Terminus im Kreuzestode.

*) Vgl. oben S. 120.

Ende des 18. Jahrh. die herrschende geblieben*), wie man insbesondere aus ihrer Vertheidigung durch Chr. Franz Walch in dessen berühmter Commentation de obedientia Christi activa 1785 ersieht.

Dennoch ist eben dieß der Punkt, an dem ich nicht mitgehen kann; selbst so, wie ihn hier Quenstadt faßt und begründet, halte ich ihn nicht für den richtigen Schlußstein des Dogma, obwohl auch mir das Moment der obedientia activa für den Begriff der Sühnung wesentlich ist — worüber das Nähere oben zu §. 117 ff. In der That zeigt sich selbst bei den genannten DD. ein gewisses Schwanken in der Handhabung desselben. Denn nicht nur reihen Einzelne die obedientia activa äußerlich an die obedientia passiva an, und fassen Andere beides unter dem Begriff der Genugthuung zusammen, während sie dann doch wieder satisfactio und obedientia Christi nebeneinander stellen, nicht nur bleibt das alte: morte sua pro peccatis nostris satisfecit immer der Grundton und wird die Nothwendigkeit der Genugthuung immer bald vorzugsweise, bald allein aus der göttlichen Strafgerechtigkeit begründet: sondern sobald es sich um die Anwendung auf die Rechtfertigung handelt, da wagen sie es doch nicht, jener Unterscheidung Folge zu geben; denn sie bleiben da, und mit Recht, dabei stehen, daß die Rechtfertigung wesentlich Sündenvergebung, Nichtzurechnung der Sünde sei, und wenn sie auch

---

*) Bei Hafenreffer, Joh. Gerhard, Nic. Hunnius Epit., Mentzer, den Tübingern, Hollaz, M. Pfaff, Buddäus, J. S. Baumgarten, Hebenstreit, J. D. Michaelis u. A. Seit dem Anfang des 18ten Jahrh. wird das Dogma häufig nach der Art der Niederländischen Föderaltheologie, namentlich mit Beziehung auf Witsius, de oeconomia foederum Dei 1677, einer vortrefflichen Leistung, entwickelt. Aus ihm nehmen Buddeus und Pfaff einen Theil ihrer Argumente.

„die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi" hinzunehmen*), so erklären sie doch sogleich ausdrücklich: beides sei nur formell, nicht an sich verschieden, wesentlich (materialiter) sei die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eben die Sündenvergebung und umgekehrt, ita ut utraque vox seorsim sumta totam justificationis naturam exprimere queat. Bildet also hier auf der subjectiven Seite das negative und positive Moment eine unzertrennliche Einheit, wozu eine solche Scheidung, wozu ein modus duplex und eine zwiefache Wirkung, wie unsere DD. statuiren, auf der objectiven? Sie erscheint in dieser Weise als unnöthig.

Was die übrigen Momente des Dogma betrifft, die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel, so werden sie zwar alle von den DD. erwähnt, aber nicht eingehend behandelt. Ueberhaupt bleibt jetzt die dogmatische Bewegung stehen; sie fällt dem allgemeinen Charakter dieser Periode, dem Conservatismus, anheim; auch das 18te Jahrhundert förderte unsre Lehre nicht weiter, — nur Matth. Pfaff macht einen Versuch, die von den Früheren vernachlässigte Ideen der Stellvertretung tiefer zu begründen: Et vero id praecipue notari velimus, totum genus humanum hic ut corpus quoddam et societatem quandam universitatemque respiciendum esse, quod justitiae divinae laesae poena conveniente satis quod est Deo, ita postulante, facere debuerit. Jam ubi unus ex ista universitate, licet innocens ipse, se vadem obtulit, qui pro toto corpore, pro fratribus satisfaceret, quidni Deo signum hoc fuerit, ipsius satisfactionem accipere, modo λύτρον fuerit sufficiens, modo is jus in propriam vitam habeat id quod in Christo ita se habet. Et haec profecto rerum explicatio totum nodum solvit. Instit. theol. dogm. et mor. 1721. p. 411.

---

*) Justificatio consistit in remissione seu non imputatione peccatorum et imputatione justitiae Christi. Quenst. a. a. O.

Hiermit sind wir an das Ende unseres dogmengeschichtlichen Nachweises gelangt. Blicken wir noch einmal zurück, so können wir uns nur des großen Consensus, den unser Dogma für sich hat, freuen; reich und mannigfaltig, aber doch zusammenklingend und in wachsender Bestimmtheit tönt er durch alle Zeiten der Kirche hindurch, bis er in der lutherischen sich selbst vollendend zusammenfaßt. Auch die reformirte Kirche stimmt hier im Wesentlichen bei.

Aber während man drinnen noch an den obersten Bausteinen auf der Spitze des Baues arbeitete, hatte sich bereits auswärts jene destruktive Richtung vollendet, die das Dogma in seinen Fundamenten zerstörte. Der Socinianismus war aufgetreten und hatte das hohepriesterliche Geschäft des Mittlers in das königliche aufgelöst, Satisfaktion, Stellvertretung, Versöhnung durch Christi Tod geläugnet. Die Vertheidigung, welche Hugo Grotius diesem Angriff entgegenstellte, konnte ihn um so weniger entkräften, als sie die eigentliche Stärke des Dogmas, die innere Nothwendigkeit der Versöhnung auch für Gott, aufgab, dasselbe unter den Gesichtspunkt einer Regentenmaßregel stellte und schließlich die Bedeutung des Todes Christi in die Statuirung eines Strafexempels setzte. Nicht viel mehr vermochte der Vermittlungsversuch der Arminianer, der den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit und damit den Satisfaktionsbegriff selbst abschwächte *); die innere Kraft der kirchlichen Orthodoxie aber ward durch den Pietismus gebrochen und durch den Bund mit der Wolf'schen Philosophie in ihrer Selbstständigkeit gefährdet. Selbst ihren besseren Vertretern aus und nach der Zeit des Pietismus, wie einem Buddeus und Matth. Pfaff, fühlt man es ab, daß die alte Zuversicht zu dem Dogma bereits im Weichen begriffen ist. Noch deutlicher zeigt den Umschwung der ganzen theologischen Denkungsweise der An-

*) Vgl. Ebrard, über die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Allgem. K. Z. 1856. Nr. 116.

griff, welchen J. G. Töllner 1768 gegen den thätigen Gehorsam Christi unternahm, und die Entgegnung, die er fand. Man kann gewissermaßen mit Baur sagen, dieser Angriff habe die schwache Seite des Dogma getroffen, nämlich sofern er derjenigen Lehrform galt, welche den thuenden und leidenden Gehorsam Christi neben einander stellte und von jenem die Sündenvergebung, von diesem die Seligkeit herleitete *); insofern hätte der Angriff zu einer richtigeren Fassung des Verhältnisses beider veranlassen können; — aber er hing mit einer Anschauungsweise zusammen, die mit den alten theologischen, christologischen und hamartiologischen Grundlagen zu brechen begonnen hatte, und auf derselben Anschauungsweise bewegte sich auch die, ohnehin matte, Vertheidigung. Von da aus währte es nicht mehr lange, so wurde der Grundsatz herrschend, daß Erlösung und Versöhnung lediglich an des Menschen Reue und Besserung gebunden sei, und davon war es nur die weitere und letzte Consequenz, daß auch der Begriff der positiven göttlichen Strafen und der Sündenvergebung, als eines göttlichen Aktes, sich auflöste (Steinbart, Eberhard, Henke). Da blieb dann für den Tod des Erlösers keine andere Bedeutung mehr übrig als die der Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre und des Beispiels. Das Dogma schien vernichtet; der Rationalismus freute sich mit „dieser scholastischen und willkührlichen Hypothese" fertig geworden zu sei. Die Versuche

---

*) Baur a. a. O. 479. 483. Aber nicht im Sinne Bauers: als ob die obedientia activa in dieser Fassung der nothwendige Schlußstein des Dogma gewesen sei, mit dessen Beseitigung auch der ganze Bau sich habe auflösen müssen. Ich glaube oben gezeigt zu haben, daß die innere Consequenz des Dogma eine andere ist; auch treibt die ältere Anschauung gar nicht mit Nothwendigkeit auf diese Art der Verknüpfung von obedientia activa und passiva. Unsere Fassung wird von den Einwürfen Töllner's nicht getroffen und dient zugleich zu ihrer Berichtigung.

einer Reihe ehrenwerther Theologen, es zu halten, von denen Storr: „Ueber den Zweck des Todes Jesu" 1789 und Seiler: „Ueber den Versöhnungstod Jesu" 1778 die bedeutendsten sind *), richteten sich mit richtigem Blick zunächst auf den Begriff der Strafe und auf die Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit, vermochten jedoch das Verlorene nicht wieder zu gewinnen, weil sie mehr nur einzelne Momente zu rechtfertigen als das ganze von Innen heraus neu zu erbauen suchten. Auch fehlte ihnen die Energie der Consequenz. Der Neubau der Theologie aber, den Schleiermacher von seinem Prinzip aus unternahm, kam gerade der Versöhnungslehre am wenigsten zu gute, oder vielmehr: er scheiterte an ihr; und die aus der Hegel'schen Schule erwachsenen Versuche, die Versöhnung spekulativ zu begreifen, konnten um der pantheistischen Grundlage willen nicht gelingen, obwohl ich, davon abgesehen, in ihnen eine Reihe von Tiefblicken gewahre, die der Theologie noch wohl zu gute kommen könnten **). — Ueber die vielen andern, theils mehr im antikirchlichen, theils mehr im kirchlichen Sinne, gehaltenen Versuche — wir sind ihnen zum Theil schon in der positiven Entwicklung begegnet — sehe man Baurs eingehende Darlegung, S. 609 ff. ***); sie enthalten ein reiches Material von Gedanken, aber sie leisten nicht, was ich für die Aufgabe der Gegenwart halte: das Dogma aus seinen innern Wurzeln und im Zusammenhang mit der kirchlichen Fassung desselben organisch zu entwickeln. In der Lösung dieser Aufgabe weiß ich mich mit vielen Lutherischen Theologen der Gegenwart auf Einem Wege.

*) Außerdem gehören hieher Joh. David Michaelis, Gedanken über Sünde und Genugthuung, 1777, Döderlein, Reinhard, Morus, Knapp u. A. in ihren dogmatischen Lehrbüchern.

**) Ich habe hier außer Hegel (Relig. Philos.) Göschel, Schaller und Conradi im Auge.

***) Insbesondere von Steudel, von Flatt und Klaiber. An Menken schließt sich Stier an.

II.

Die währende Vermittlung der ein für alle mal wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen.

§. 60.

Mit der objectiven Versöhnung ist der Menschheit nur erst die reale Möglichkeit, d. h. das Recht und die Macht, auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden, erworben. Aber diese Möglichkeit soll zur Wirklichkeit werden. Was durch Christus dem ganzen Menschengeschlechte ein für allemal ausgewirkt und in Ihm für Alle vorhanden ist, soll nun auch auf diese herüberkommen, es soll zur wirklichen Gemeinschaft auch der Menschheit mit Gott kommen; darauf ist es mit der ganzen objectiven Heilsvermittlung abgesehen, erst darin erreicht sie ihr Ziel.

Daß dieses Ziel bestimmungsmäßig an Allen erreicht werden soll, folgt aus der Universalität des göttlichen Liebeswillens in Christo (§. 31).

Wirklich, wenn auch noch nicht allseitig, doch wesentlich erreicht ist es in dem thatsächlichen Verhältniß, in welchem der Christ durch den Glauben an Christum zu Gott steht, und in welchem wir von vornherein unseren Ausgangspunkt genommen haben. §. 48.

Es fragt sich nun um das Zustandekommen dieser Gemeinschaft.

Da ist denn vor Allem so viel aus dem Früheren gewiß, daß dieß von dem natürlichen Menschen als solchem schlechter-

dings nicht ausgehen kann. Entfremdet von Gott und von dem Leben aus Gott, wie er von Natur ist, vermag er nicht einmal sich für das Heil in Christo zu disponiren, nicht einmal, um es bildlich auszudrücken, die Hand darnach auszustrecken, viel weniger es selbstthätig zu ergreifen: es fehlt ihm sowohl das Wollen als das Vermögen dazu; was er besitzt, ist nur mehr die blose Bestimmbarkeit (vgl. Th. I. §. 30); dazu kommt, daß er als dieser mit Schuld und Sünde behaftete Mensch, als Angehöriger der adamitischen Menschheit, obwohl in die objective Versöhnung miteingeschlossen, doch noch unter dem göttlichen Zorne steht (§. 58). Von ihm also kann die subjective Wiederherstellung der Gemeinschaft so wenig ausgehen, als die objective Heilsvermittlung — das ist eine, hier nicht erst zu beweisende Erfahrungsthatsache.

Sie kommt aber zu Stande durch eine Thätigkeit desselben Mittlers, der die Gemeinschaft objectiv wieder hergestellt hat, und zwar durch eine fortwährende Thätigkeit desselben: er vermittelt sie uns als der Erhöhete.

Die Darstellung dieser währenden Heilsvermittlung durch den zu Gott erhöheten Mittler ist die Aufgabe, die uns nunmehr obliegt (§. 48).

Die objektiven Voraussetzungen dafür sind theils in der Thatsache der einmaligen Versöhnung, theils in dem Verhältnisse, in welches Christus durch die Erhöhung zu Gott und zur Welt getreten ist, gegeben. Es bedarf daher dafür einer resumirenden Rückbeziehung auf die betreffenden Lehrstücke unseres zweiten Theils.

Die währende Vermittlung hat die durch den Tod des Herrn gestiftete Versöhnung zur Basis, denn sie ist nichts anderes als Geltendmachung, Zueignung, Individualisirung derselben an die Erlösten. Sie unterscheidet sich also wesentlich dadurch von jener, daß sie das Verhältniß Gottes zur Menschheit nicht erst begründen, sondern das durch die Versöhnung

objectiv begründete zur subjectiven Verwirklichung an ihr bringen will, und daß sie nicht wie diese in Einem Akte sich vollzieht, sondern successiv die Menschheit durchdringt, um sie jenem Verhältnisse einzupflanzen.

Ihre nähere Grundlage aber hat die währende Vermittlung an der Auferstehung des Herrn als dem Durchgangspunkt zu seiner Verklärung. Als That Gottes an ihm ist die Auferweckung die göttliche Rechtfertigung und Besieglung seines gesammten Erlösungswerkes in Wort und That, die thatsächliche Beglaubigung desselben und insbesondere der von ihm vollbrachten Versöhnung gegenüber der Welt — das göttliche Siegel darauf. Insofern begründet sie die Möglichkeit und das Recht des Glaubens daran. Denn ohne diese Thatsache fehlt dem Glauben die nothwendige, geschichtliche Verbürgung, dem ganzen Christenthum die historische Vergewisserung. Die Frage, ob in dem Werke der Versöhnung und Erlösung der ewige Heilswille Gottes sich verwirklicht habe, und ob der Mensch es wagen dürfe, sein Heil darauf zu gründen? — sie bliebe ohne Antwort; durch die Auferweckung des Herrn ist die Antwort feierlich, offenkundig, unwidersprechlich gegeben.

Die Auferweckung des Herrn war zugleich die Verklärung seiner Person. Indem er sein in den Tod dahingegebenes Leben aus demselben wieder nahm, hat sich die leibliche Beschränktheit und die irdisch-räumliche Bedingtheit, die ihm zuvor eignete, abgestreift, Alles, was an ihm sterblich und vergänglich war, in das Wesen der Unsterblichkeit verwandelt, seine menschlich-leibliche Natur zur Stätte der Gottesherrlichkeit, deren Vollbesitz er nunmehr zurückempfing, verklärt. So ging er als Sieger über den Tod aus dem Tode hervor, leiblich vollendet, in das Leben der Macht und Freiheit ein und wurde eben damit Prinzip und Quell eines neuen, den Tod übermögenden Lebens für die erlöste Menschheit. Nicht als ob er das absolute göttliche Leben zuvor nicht schon besessen hätte,

aber die menschliche Form, in der er es besaß, beschränkte die freie Wirksamkeit und die volle Mittheilung desselben; jetzt nachdem diese Schranke gefallen, bricht es wie aus seiner Hülle hervor und erschließt sich zum absolut wirksamen und universalen Prinzip; insofern kann man sagen, in der Auferstehung des Herrn sei potentia die Auferstehung seiner Erlösten schon mitbegriffen. — Zwar war er durch die Himmelfahrt aus dieser Welt herausgetreten, dem Bereich der Sichtbarkeit und Sinnenfälligkeit entnommen, weit hinausgerückt über das ganze Gebiet der menschlich-sinnlichen Erfahrung, in das Jenseits, in die Ueberweltlichkeit hinein, aber seine Mittlerstellung gegen Gott und die Menschen hat sich dadurch so wenig aufgehoben als sein Vermögen, sie zu bethätigen, vielmehr ist er jetzt erst recht die leibhaftige und permanente Vermittlung geworden: ewiger Hohepriestr und Haupt der (werdenden) Gemeinde.

Ewiger Hohepriester; denn das Resultat seiner weltversöhnenden Thätigkeit hat sich nicht so von ihm abgelöst, daß es auch abgesehen von ihm bestünde, es bleibt vielmehr in seiner gottmenschlichen Person zusammengefaßt, es ist, so zu sagen, zum konkreten Inhalt derselben geworden; die einmalige Versöhnung hat in dieser Person ihren objectiven, ewigen Bestand, ihre feste Stätte zwischen dem versöhnten Vater und der zu versöhnenden Welt, und gibt es daher keine wirkliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott als durch die Vermittlung dieser Person und im Anschluß an sie. Auf ihr ruht das Wohlgefallen Gottes über die Menschheit und schließt alle diejenigen ein, die Eine Person mit ihr werden. So ist der zu Gott Erhöhete ewiger Hohepriester.

Aber auch Haupt der Gemeinde. Denn durch seinen Ausgang aus der Welt ist er der Welt nicht so entzogen, daß er kein Verhältniß mehr zu ihr hätte, er ist ihrer vielmehr dadurch völlig mächtig geworden, er kann sie von dem Stand

seiner Ueberweltlichkeit aus allgegenwärtig und allmächtig persönlich durchwalten, an jedem Orte innerhalb des Raums sich wirksam erzeigen und alle diejenigen an sich herannehmen, die sich von ihm ergreifen lassen; er kann sich also aus der Menschheit eine Gemeinde aneignen, sein gottmenschliches Leben geistig und leiblich in sie ergießen und sie zur Einheit eines Organismus mit sich verbinden.

Als der Erhöhete ist mithin Christus beides zumal: ewiger Hohepriester und Haupt der Gemeinde, und darin setzt sich nur jenes durch die Menschwerdung begründete Doppelverhältniß fort, kraft dessen er ebenso auf Seite der Menschheit und als Vertreter derselben Gotte gegenüber steht, als er andrerseits, Eins mit Gotte, der Menschheit den Heilswillen Gottes vermittelt; es ist die Gestalt, die seine Mittlerschaft im Stand der Erhöhung gewonnen hat.

Entsprechend dieser Doppelstellung bethätigt er sich nun zu dem bezeichneten Zweck in zwiefacher Weise: einmal durch eine auf Gott gerichtete Thätigkeit, um den einzelnen Menschen immerzu die (von ihm der Welt erwirkte) göttliche Gnadengemeinschaft und Gnadenerweisung zuzuwenden, das anderemal durch eine auf die Menschen gerichtete Thätigkeit, um die Menschen sich selbst und damit der vollen Gemeinschaft dieser Gnade einzuverleiben, darin zu erhalten, zu vertiefen (was durch den von ihm ausgehenden Geist geschieht). Beider Momente sind wir uns auch in unserm Glauben allewege und unzutrennlich bewußt. Jedes Gebet um Vergebung, jede Bitte, die wir durch Christum an Gott richten, jeder Aufblick zu ihm als dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi" ist ein Ausdruck für das Erstere, während Letzteres die Causalität für den ganzen Verlauf der Heilsordnung bildet. Jenes ist die Selbstbezeugung des verherrlichten Mittlers für uns bei Gott, dieses seine Selbstmittheilung an uns; jenes nennen wir die Vertretung, dieses die Heilszueignung.

Beiderlei Thätigkeiten sind gottmenschliche und haben eben darin, daß sie dieß sind, ihre heilwärtige, mittlerische Bedeutung. Gerade hier bewährt sich die praktische Wichtigkeit unseres christologischen Hauptsatzes, daß es von dem Moment der Inkarnation an keine Gegenwärtigkeit und keine Thätigkeit Christi gibt, die nicht eine wahrhaft menschliche wäre; wir nehmen auch ihn aus dem zweiten Theile herüber, um ihn sofort für alle einzelnen Punkte dieses Abschnitts in Anwendung zu bringen.

Beide Thätigkeiten bilden zwei parallele, obwohl in einander übergreifende Reihen von Akten; beide sind für die Heilsvermittlung von gleicher Bedeutung, obschon die Vertretung, mit der wir es zunächst zu thun haben, in der Darstellung einen weit engern Raum einnimmt. Wir lassen diese gleiche Wichtigkeit beider auch durch unsere Eintheilung zu ihrem Rechte kommen *).

Durch diese beiden Thätigkeiten hindurch bewährt sich das trinitarische Grundgesetz, daß die ganze göttliche Heilsökonomie vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollzieht; aber sie gibt sich jetzt nach vollbrachter Versöhnung und zum Zweck ihrer Einführung in die Welt eine neue geschichtliche Gestalt. Hatte sich nämlich der Sohn mit der Menschwerdung in ein Verhältniß geschichtlicher Unterordnung unter den Vater begeben, so hat sich nunmehr dieses Verhältniß durch die

*) Das Verhältniß ist ein ähnliches, wie die Stellung des Gebetes in der Ethik, welches auch ganz allein das unmittelbare Verhalten des Christen zu Gott ausdrückt, während sich das Verhalten desselben zu der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensbeziehungen und Gemeinschaftsformen in einer langen Reihe von Momenten auseinander legt. Vgl. meine „Grundlinien zum Religionsunterricht" u. s. w. 3. Aufl. 38 u. 40.

Erhöhung aufgehoben und der Menschgewordene ist, indem er in die volle Gleichheit mit dem Vater zurücktrat, zum bestimmenden Ausgangs- und Mittelpunkt der ganzen heilszueignenden Thätigkeit der Trias geworden. Er ist es, der, wie er zuvor im Gehorsam gegen den Vater die Erlösung vollbracht hat, so jetzt den Vater bestimmt, seine Macht und Gnade den Erlösten immerdar zuzuwenden und seine ganze Weltherrschaft zum Mittel der Erbauung und Vollendung des Reiches der Erlösung zu machen. Dieses Reich, das Reich der neuen Welt, auf welches es mit der ganzen nunmehrigen Heilsökonomie abgesehen ist, ist dem Sohne vom Vater übergeben, damit er es am Ende, als vollendetes, dem Vater zurückgebe, und insofern kann man sagen, daß jetzt der Sohn in der Mitte, an der Spitze stehe und der Vater gewissermaßen (für diesen Aeon der Geschichte) hinter ihn zurückgetreten ist. Eben damit aber hat sich auch — wie sich später zeigen wird — das ökonomische Verhältniß des h. Geistes zum Sohn geändert. War nämlich der heilige Geist das bestimmende Prinzip für die Berufsthätigkeit des erniedrigten Mittlers, so wird er jetzt von dem Erhöheten bestimmt, dem Werke desselben zu dienen, oder, — da doch dieses Bestimmtwerden zugleich die eigene Selbstbestimmung des heiligen Geistes ist, — er macht sich zum Mittel für des Sohnes Werk und Reich, tritt also zu diesem in ein ähnliches Verhältniß wie das, in welches er, der Sohn, zum Vater und zum Geist getreten war. Es ist also in der That so, daß sich nunmehr die Stellung des Sohnes wie zum Vater so zum heiligen Geiste geändert hat; und dieß läßt uns erkennen, daß durch die heilsgeschichtliche Thätigkeit der Trinität hindurch eine innergöttliche Geschichte derselben sich vollzieht. Ihr erster Akt trat mit dem Fall des Menschen ein (§. 32), der zweite mit der Menschwerdung (§. 36. 46), der dritte mit der Verklärung des Menschgewordenen — und diese letzte Gestalt wird währen, bis die neue

Welt aus der alten herausgeboren und fertig geworden ist, bis der Sohn das Reich dem Vater übergeben haben wird — ein Mysterium über der Geschichte.

Auch der Schriftbeweis ist zum größern Theil schon im Bd. 2 enthalten. Ueber das Wesen der Auferstehung vgl. insbesondere Röm. 1, 3—4. 6, 9. 10. 2 Kor. 13, 4: *Καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ.* Ueber ihre Bedeutung für unsern Glauben s. 1 Kor. 15, 14—19 und Röm. 4, 25: *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, was nicht sagen will, seine Auferweckung sei der Grund unsrer Rechtfertigung, sondern zur Begründung unsers Glaubens an ihn, durch den wir gerechtfertigt werden sollen, ist sie geschehen. — Luther: „Dieser Artikel von der Auferstehung ist der fürnehmste, darauf endlich unser Heil und Seligkeit steht, ohne welchen die andern alle vergeblich und ohne Frucht wären. — Das heißt glauben an die Auferstehung Christi, wenn wir glauben, daß Christus unsere Sünde und der ganzen Welt auf sich genommen, daneben des Vaters Zorn, und daß er sie beide in sich selbst ersäuft, wodurch wir vor Gott versöhnt und fromm geworden sind. Ist Christus nicht vom Tode auferstanden, so haben ihn Sünde und Tod verschlungen."

Darin geht jedoch ihre Bedeutung nicht auf. Die Schrift redet von ihr wie von einer That, in welcher unsre eigene, geistliche Auferstehung schon mitinbegriffen ist, und die durch das ganze Christenleben hindurch fortwirkt: „Ihr seid mit Christo auferstanden" — wie ihr mit ihm gestorben seid: „In ihm seid ihr auferstanden" sagt der Apostel Kol. 3, 1; 2, 12; ja der Glaube, durch den sich dieses Mitauferstehen vermittelt, hat selbst wieder seine Causalität in derselben Wirkung Gottes, die Christum von den Todten erweckt hat (*πίστις τῆς ἐνεργείας*) 13: „Gott hat euch mit ihm lebendig gemacht"; vgl. Eph. 2, 5. 6. Röm. 6, 8. 11. Phil. 3, 10. 1 Ptr. 1, 3. In dieser geistlichen Auferstehung ist auch die leibliche (potentiell)

mitenthalten Röm. 8, 11. 2 Kor. 4, 14. 1 Kor. 15, 22; vgl. 2 Tim. 1, 10 und das eigne Wort des Herrn, auf welches alle diese Aussagen zurückweisen Joh. 11, 25. 26: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* u. s. w. Aber man sieht zugleich aus dem Complex der angeführten Stellen, daß hier überall als Mittelglieder der Geist Christi, der Glaube, das Wort, die Taufe hinzugedacht werden wollen. Die Wirkung der Auferstehung ist also keineswegs in dem Sinne eine in sich abgeschlossene und universale wie die des Todes Christi; sie wirkt (mittelst des Geistes Christi) die Zugehörigkeit zu Christo und vollendet sich an denen, die in Christo sind *).

Bei unsern DD. ist diese centrale Kraft der Auferstehung nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen, um so herrlicher bei Luther; sie ist recht eigentlich sein Triumphlied mitten im Tode; man sehe insbesondere seine Osterpredigten und die vier Predigten über 1 Kor. 15. „Durch seine Auferstehung hat Christus Sünde, Tod und Hölle überwunden; die Sünde abgethan, den Tod erwürgt. Er hat den Tod ganz und gar verschlungen, also daß das Leben wider den Tod herrschet und triumphiret und des Todes Tyrannei und Reich ein Ende hat": 3, 304. Aber dieser sein Sieg ist der unsre: „Christi und unsre Auferstehung hanget ineinander; ja es ist einerlei Auferstehung" (19, 165.) Und dieß gilt Luthern nicht blos von der leiblichen, es gilt ihm vor Allem von der geistlichen: „Das beste Stück von der Auferstehung ist schon geschehen; Christus, das Haupt der ganzen Menschheit, ist durch den Tod hindurch, und wo das Haupt bleibt, da muß der Leib auch hinan. Zu dem ist das vornehmste Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Christo im himmlischen Wesen. Weil aber die Seele bereits im neuen, ewigen, himmlischen Wesen ist, so haben wir nichts mehr zu warten,

---

*) Vgl. Burger: der erste Brief Pauli an die Korinther, deutsch ausgelegt, zu 1 Kor. 15, 22.

denn daß diese arme Hütte auch hienach folge und neu werde", 3, 291 — aber setzt Luther hinzu: „Solchen Sieg schenket uns Gott durch's Wort, durch die Predigt und durch den Dienst der heiligen Sakramente; demselben Wort sollen wir glauben." 19, 179.

Christi Auferweckung ist aber auch seine Verherrlichung; die Himmelfahrt der Uebergang in die außer- und überweltliche Seinsweise; er verläßt die Welt, so eigentlich, als er in sie gekommen ist. Sein Weggang ist ein Verlust für sie; aber er verläßt sie nur, um zum Vater zu gehen: Joh. 14, 28. 16, 5. 7. 28. Ueber die Stellung, in der er damit zum Vater und zur Welt tritt, insbesondere über die Allgegenwärtigkeit und Allmacht, die er damit empfangen hat, s. Christol. Bd. 2. S. 284 ff.

Darin ist schon das Zwiefache, was unser §. hervorhebt, enthalten. Die Herrscherstellung zum Universum schließt ein specielles Verhältniß zur Gemeinde ein; indem über Alles, ist Christus zugleich zur *κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* gesetzt Eph. 1, 21. 23. Col. 1, 18, d. h., nicht blos zum dominirenden, sondern zum organisirenden, den Leib belebenden, durchdringenden und seine ganze Thätigkeit bestimmenden Prinzip. Dazu ist er durch die Auferweckung (= Verherrlichung) geworden. Die Thätigkeit, die er kraft dieser Stellung ausübt, bezeichnet er selbst Joh. 12, 32: Er, persönlich, werde Alle zu sich ziehen, was sich dann durch den von ihm ausgehenden Geist vermittelt. — Derselbe Gedanke liegt auch in dem Thema des Hebräerbriefs: Christus ein Priester nach der Weise Melchisedeks vgl. Ps. 110; denn das Königthum, das damit Christo zugeschrieben wird, ist nicht völlig identisch mit seiner Weltherrschaft (von welcher Ps. 110 und Hbr. 1, 13), es ist das Königreich des Friedens und der Gerechtigkeit, dessen Ausbreitung, Bewahrung und Vollbreitung sein königlicher Beruf ist.

Diesen Gedanken verfolgt jedoch der Verfasser nicht weiter;

er hebt die andre Seite des Psalmworts, daß Christus Priester nach der Weise Melchisedeks ist, hervor und zwar Priester in Ewigkeit: c. 7, 21—23, weil er selbst von seiner Auferstehung her im Besitze ewigen, unauflöslichen Lebens ist. Eben deshalb hat er ein unvergängliches Priesterthum; und mit diesem das Vermögen, zu erretten Alle, die durch ihn zu Gott kommen, weil er der ewig Lebendige ist (πάντοτε ζῶν) v. 25 *). Er ist aber nicht nur Priester, sondern Hohepriester, weil er, ehe er zu Gott gekommen, sein Leben zur Sühnung der menschlichen Sünde hingegeben hat (10, 12), und so, als königlicher Hohepriester, ist er der währende Verwalter und Vermittler des neuen Bundes, des Gnadenbundes (8, 8—12), den er durch seinen Tod gestiftet hat c. 7, 22; 8, 2; 9, 24; 10, 12. Er selbst ist der Bürge desselben, die persönliche Bürgschaft seines Bestandes und seiner Vollführung **). Die Thätigkeit aber, die er kraft dieser seiner Stellung ausübt, ist das ἐντυγχάνειν: 7, 25; 9, 24 ***).

---

*) Hofmann Schriftb. II, 1. 550.

**) Delitzsch, Comment. zum Hebrbrf. S. 304. 346.

***) Wenn es nach der letzten Stelle und nach 9, 12 den Anschein hat, als ob zwischen den Opfertod des Herrn und dieses Vertreten bei Gott noch sein Eingang in den Himmel, als Vollendung oder Abschluß seiner versöhnenden Thätigkeit in die Mitte träte, so erkläre ich mir das daraus, daß der Verf. des Hebrbf. die Form für seine Gedanken dem symbolischen Cultus des A. Tst. entnimmt, wo allerdings die Darbringung des Opfers und der Eintritt des Hohepriesters mit dem Blute in's Allerheiligste behufs der Besprengung in zwei Akte auseinanderfällt, während in dem erfüllten Gegenbilde Beides zusammenfällt. Mit dem Tode des Mittlers ist die Versöhnung völlig und ganz vollbracht; es bedarf keiner weitern Leistung, weder auf Erden noch im Himmel 9, 26. 27, keiner Ergänzung oder Vervollständigung 10, 14: μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζο-

Den Inhalt, den unser zweiter Theil unter Einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, vertheilen die DD. theils unter das zweite Moment der hohepriesterlichen Thätigkeit Christi, theils unter das officium regium, theils unter den locus de gratia applic. sp. s. Abzuweisen ist hier die Ansicht Schleiermachers, daß Christi Auferstehung kein wesentliches Moment des christlichen Glaubens sei (Glaubensl. II. §. 92), und der Irrthum desselben, daß Christus nicht mehr als selbstständige Persönlichkeit existire, sondern zu dem geworden sei, was Schleiermacher den Gemeingeist der christlichen Kirche nennt (§. 122. 123); ein fundamentaler Irrthum, der das ganze Wesen des Christenthums zu zerstören droht. — Ueber die Unterscheidung Martensens zwischen einer Logosoffenbarung und einer Christusoffenbarung s. Bd. 2, 291.

μένους, vgl. 18 — was es weiter bedarf, ist nur die Hinzubringung der Einzelnen zu dem ewig vollendeten Heil. Anders Delitzsch, S. 433.

Erste Hälfte.

Die Vertretung.

§. 61.

Ewiger Hohepriester, bleibender Mittler zwischen Gott und Menschen ist der Erhöhete auf Grund seines einmaligen Opfers. Als solcher ist er die leibhaftige Versöhnung und stellt schon in seiner Person die Menschheit vor Gott wohlgefällig dar. In ihm ruht die heilige Liebe des Vaters auf ihr. Dieß ist ein innergöttliches Verhältniß zwischem dem Vater und dem menschgewordenen Sohne. Allein es bleibt nicht bei dem blosen Verhältniß, es vollzieht sich vielmehr dasselbe in einer Reihe von Akten des Sohnes gegen den Vater, um dessen Verhalten gegen die Erlösten zu bestimmen; dieß ist die Intercession, eine fortwährende Selbstbethätigung des erhöheten Mittlers, die insofern eine individualisirende Fortsetzung seiner hohepriesterlichen Thätigkeit genannt werden kann, als sie den Zweck hat, den Einzelnen immerzu die Gnade Gottes zuzuwenden, die Er durch sein Opfer der Menschheit überhaupt erworben hat. Wie er durch dieses Opfer das Verhältniß Gottes zur Menschheit ein für allemal bestimmte, so will er jetzt Gott bestimmen, dieses selbe Verhältniß zu seinem Verhalten gegen die einzelnen Glieder des erlösten Geschlechtes zu machen.

Die Vertretung bezieht sich demnach allerdings auf alle Menschen, die noch in der Gnadenzeit leben; sowohl auf die-

jenigen, die noch außerhalb der Heilsgemeinschaft stehen, um ihnen dieselbe von Gott zu vermitteln, als auf diejenigen sonderlich, welche bereits in ihr stehen, um sie darin zu erhalten und ihnen die Heilsgnade für alle einzelnen Fälle, wo sie derselben bedürfen, zuzuwenden. Aber je nach diesem Unterschied modifizirt sich deshalb auch die Intercession des ewigen Hohepriesters verschiedentlich; erst den Letzteren gegenüber kann sie nach ihrem ganzen Vollmaß eintreten, wie sie denn auch erst von diesen verstanden, gesucht und erfahren wird.

Sie entspricht einem der tiefsten Bedürfnisse des bereits zu Gott bekehrten Christen. Ihm ist es nämlich nicht genug von der einmaligen Thatsache der Versöhnung zu wissen und in dem durch sie begründeten allgemeinen Verhältniß der Gnade zu stehen; er begehrt deren spezielle Applikation auf seine Person nicht nur einmal auf grundlegliche Weise (Rechtfertigung), sondern auch für jeden einzelnen Uebertretungsfall. Denn jeder solche Fall ist eine theilweise Störung des Verhältnisses zu Gott und ruft deshalb auch jedesmal in dem Gewissen des Menschen das Verlangen nach Aufhebung der Schuld hervor, wovon das tägliche Gebet um Vergebung Zeugniß gibt. Und ebenso bedarf der Christ der stetigen Aus- und Durchhilfe göttlicher Gnade für alle die Fälle, wo er seinen Gnadenstund gefährdet steht, sei es durch Schwachheit und innere Anfechtung oder durch äußere Bedrängniß von der Welt und vom Argen. Zur Befriedigung dieses zweifachen Bedürfnisses, welches sich im Gebet und Flehen seinen natürlichen Ausdruck gibt — (ein Gebet, das nicht nur dem Willen Gottes gemäß, sondern selbst schon durch den Geist Christi gewirkt ist,) — zur Befriedigung dieses Gebetes wendet sich der Christ an den erhöheten Mittler, um so mehr, als er sich nicht nur überhaupt durch ihn mit Gott versöhnt, sondern sich ihm auch menschlich nahe,

menschlich verwandt weiß. Dieses zarte Band der natürlichen Verwandtschaft zieht selbst erschrockene Gemüther mit herzlichem Vertrauen zu ihm hin, es mildert die ehrfürchtige Scheu vor dem Lichte der göttlichen Majestät, die dem sündigen Menschen immer einwohnt, und gibt ihm den Muth, sich ganz dem Heiland aufzuschließen, ja mit ihm wie mit einem gegenwärtigen menschlichen Freunde, wie mit einem Bruder zu verkehren. Hinwiederum kennt auch der Verherrlichte nicht blos die Schwachheiten und Bedürfnisse der Seinen, sondern hat ein persönliches Mitgefühl dafür, weil er selbst versucht worden ist wie sie und also aus eigenster Erfahrung weiß, was es um ein bekümmertes Menschenherz und was es um die Noth des menschlichen Lebens ist. Es ist dieselbe barmherzige Liebe, in der ihn während seines Lebens des armen Volkes gejammert hat, dasselbe gottmenschliche Mitleid, das er wie dort den zu Erlösenden, so jetzt den Erlösten zuwendet. Vermöge dieser persönlichen Theilnahme eignet er sich der Seinigen Heilsbedürfniß und betendes Verlangen an, und tritt damit für sie beim Vater ein. Dieses Eintreten haben wir nun freilich nicht als eine äußerliche Thätigkeit, aber doch nach der Analogie des menschlichen Betens zu denken, daher auch nicht als eine blose Aufzeigung, Geltendmachung seines Verdienstes; es sind die innerlichen Aeußerungen seines gottmenschlichen Liebeswillens, welche als solche in des Vaters Bewußtsein und Willen eingehen. Denn wie Christus in persönlichem Verhältnisse zu jedem einzelnen Erlösten steht, so steht er auch in persönlichem Verhältniß zu Gott, näher: im trinitarischen Wechselverkehr des Wollens, Wissens und Liebens mit dem Vater und dem heiligen Geiste. Daher dringt sein, auf die Erlösten gerichteter, Liebeswille unmittelbar ein in das Herz des Vaters, und wird die theilnehmende Beziehung des Sohnes auf jene zum immanenten Verkehr zwischen den Personen der heiligen

Trias. Es kommt zu einer fortwährenden Selbstbethätigung des Verhältnisses Christi zu Gott für uns, um die störende Wirkung unserer Sünden auf unser Verhältniß zu Gott immer wieder aufzuheben und uns immerzu den Gnadenbeistand Gottes zu vermitteln. Und weil der Sohn als Vertreter der Menschheit Gegenstand des absoluten göttlichen Wohlgefallens ist, so kann diese seine Vertretung beim Vater nie unwirksam sein, sie erwirkt uns vielmehr jedesmal von ihm, was sie beabsichtigt: die Vergebung der Sünden und den Gnadenbeistand Gottes zum Heil überhaupt und in allen Schwachheiten und Anfechtungen insbesondere; wie wir es oben ausdrückten: sie bestimmt den Vater seine Macht in den Dienst der erlösenden Liebe zu stellen und seine Weltherrschaft für das Gnadenreich zu verwenden, das dem Sohne übergeben ist.

Diese Intercession ist also wohl zu unterscheiden von der allgemeinen Mittlerstellung Christi als deren Bethätigung für den Einzelnen in einzelnen bestimmten Akten, deren Bedeutung auf seiner gottmenschlichen Person beruht.

Mag dieß immerhin der oberflächlichen Betrachtung sehr menschlich erscheinen: es entspricht nicht nur einem tiefen ethischen Bedürfniß des aufrichtigen Menschen, sondern ist eines der erhabensten Mysterien des Glaubens. Denn daß hiernach der Vater von dem Sohn sich bestimmen läßt den Erlösten zu gut, setzt freilich die Einheit ihres beiderseitigen Liebeswillens voraus, aber es spricht sich darin doch aus, daß dieser Liebeswille nur in Christo und um Christi willen auf dem Menschen ruht, und daß die göttliche Heiligkeit auch mit den schon Gerechtfertigten keine thatsächliche Gemeinschaft haben kann noch will, es sei denn auf Grund der sich stets erneuernden und für sie bethätigenden Kraft der Versöhnung. Es gibt vielleicht Nichts, was so stark die innere Nothwendigkeit der letzteren für Gott selbst bekundete. — Daß aber dabei dem Individuum zu lieb die volle Trinität in innerlicher Bewegung ist, daß um des Ein-

zelnen willen ein solcher Verkehr zwischen dem menschgewordenen Sohne und dem Vater in dem heiligen Geiste stattfindet, darin erweist sich der unendliche Werth, den die einzelne Seele vor Gott hat, das zarte, persönliche Erbarmen, ich möchte sagen, das spezielle göttliche Interesse, das er an ihrem Heile nimmt, das sonderliche Aufsehen, das er auf sie hat. Hier findet deshalb der Christ die Berechtigung und Ermächtigung zu dem stetigen Zutritt zur Gnade, hier liegt die objective Causalität für die Imputation in der Rechtfertigung, für die wiederholte Absolution und für die Erhörung des täglichen Vater Unser, hier der jenseitige verborgene Hintergrund der ganzen göttlichen Weltverwaltung und die nächste Causalität für die gesammten göttlichen Gnadenwirkungen auf die Menschen.

Denn was ihnen der Vater auf diese Intercession des Sohnes hin gewährt, das theilt er ihnen auch durch den Sohn mit, oder vielmehr, der verherrlichte Gottmensch thut es selbst in der Einheit mit dem Vater, nach dem Willen des Vaters. Damit wird die intercedirende Thätigkeit des Mittlers für die Erlösten zur mittheilenden, und geht die Vertretung über in die Zueignung der Gottesgemeinschaft an die Menschheit, welche Er als das Haupt der Gemeinde wirkt.

Der Schriftbeweis geht auf §. 60 zurück. Der Herr hatte den Jüngern am Vorabend seines Todes ein Zwiefaches verheißen, einmal Joh. 14, 13 u. 14: daß, was sie in seinem Namen bitten werden, er selbst thun werde, und sodann Joh. 14, 16: er wolle den Vater für sie bitten, daß er ihnen den heiligen Geist sende und damit Alles gebe, wessen sie bedürfen. Diese Verheißung erfüllt sich mit seinem Eingang in die Stätte Gottes, Hebr. 9, 24, denn in sie geht er ein zu dem Zweck: *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*, und dieses Sichselbstdarstellen, welches als ein stetiges, fortwährendes gedacht ist, ist eben das, was sonst *ἐντυγχάνειν* heißt.

Die Hauptstellen sind: Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 4, 14—16. 7, 25. Die Vertretung ist die priesterliche Seite seines Thuns im Stande der Erhöhung, und hat zur Voraussetzung die vollbrachte Sühnung Hebr. 10, 12, und das aus eigener Erfahrung erwachsene Mitgefühl des nun Erhöheten mit unserer Schwachheit Hebr. 4, 15; worauf sie sich bezieht und was sie uns erwirkt, erhellt aus 1 Joh. 2, 1 und Hebr. 4, 16: es sind einzelne Fälle unseres Sündigens und einzelne Fälle unserer Heilsbedürftigkeit*).

Die Bedeutung der hohepriesterlichen Intercession hat man von jeher in der Kirche anerkannt; zu kirchlichen Verhandlungen darüber ist es nie gekommen, nicht einmal zu bedeutenden dogmatischen. Vortrefflich Luther zu Ps. 110: „Christus führet dieß Amt noch immerdar, daß er vor Gott unser Mittler und Fürsprecher ist. Denn ob es wohl genug ist, daß er das Opfer einmal vollbracht hat für aller Welt Sünde bis an den jüngsten Tag, doch weil wir noch immer in Sünden und schwach sind, muß er uns ohne Unterlaß gegen den Vater vertreten und verbitten, daß uns solche Sünde und Schwachheit nicht zugerechnet werden, und dagegen Stärke und Kraft des heiligen Geistes geben. Denn darum ist er hinauf gen Himmel gefahren und hat sich zur rechten Hand Gottes gesetzet, daß er uns durch seine Fürbitte ewiglich in Gnaden bei Gott behalte, dazu Kraft und Sieg gebe, wider der Sünden Schrecken, des Teufels, der Welt und des Fleisches Anfechtung. Und nicht allein bittet er für uns, sondern gibt auch uns, daß wir dürfen und können selbst zu Gott beten; und unser Gebet vor Gott trägt und versichert, daß solches um seinetwillen Gott wohlgefällt und erhöret wird.... Darum sollen wir nun lernen, daß wir an Christo einen solchen Hohepriester haben, der sein

*) Hofmann, Schriftbeweis II, 1. 544 und Riehm, Der Lehrbegriff des Hebrbr. Bd. 2. S. 610.

Wort uns gibt und damit versichert der Vergebung der Sünden und Erbschaft des ewigen Lebens, so er uns durch sein Opfer erworben hat; dazu täglich und ohn Unterlaß vor dem Vater steht und das Beste für uns redet und alle unsere Noth vor ihn trägt; und ja daß kein Zweifel ist, daß solche Fürbitt dem Vater herzlich wohlgefället und uns erlanget, was er von ihm bittet... Was kann uns nun herrlicheres und höheres widerfahren, denn daß wir einen solchen Mann zum Hohepriester haben, der da ist Gottes Sohn selbst, zur Rechten der Majestät Gottes sitzend? Und was könnten oder wollten wir, so wir selbst wünschen sollten, größeres und besseres begehren, denn einen solchen Mittler und Fürbitter gegen Gott zu haben, den Gott selbst dazu gesetzt hat, — daß wir ja keines Zornes noch Ungnade mehr sollen fürchten, so wir an ihn glauben, sondern eitel väterliche, ewige Gnade, Trost und Hilfe uns versehen" Bd. 40, 156. vgl. ebd. 163 u. 10, 448. Joh. Gerhard definirt sie so: Intercessio nihil aliud est, quam redemtionis applicatio et continuus quasi vigor, favorem apud Deum jugiter nobis concilians *). Mit Unrecht beschränkt sie Martensen §. 176 darauf, daß Christus das Menschengeschlecht überhaupt in seiner Person Gott wohlgefällig darstelle; denn diese Beschränkung hat die angeführten Stellen (besonders Hebr. 4 und 1 Joh. 1) wider sich und schmälert den Trost der Vertretung, wie er Hebr. 7, 25 gemeint ist. Dieser Trost beruht gerade darauf, daß es gottmenschliche Akte sind, in denen sie sich vollzieht. Die lutherische Kirche legt darauf alles Gewicht: „es ist uns um die ganze Herrlichkeit, Erhöhung und Begabung des Menschen Christi zu thun, nämlich daß man wisse, was unser Bruder und Heiland Christus sei und weß wir uns zu ihm versehen dürfen" (vgl. Christol. Bd. 2. §. 53), während

*) Gute Bemerkungen hat auch v. Gerlach zu Röm. 8, 32; Delitzsch zu Hebr. 7, 25, und Schneckenburger, Vom doppelten Stande Christi §. 14 u. 15.

die reformirte Kirche das ganze Gewicht auf seine göttliche Natur legt, dergestalt daß ihr nach Schneckenburger die Intercession häufig in der datio spiritus aufgeht.

Was die Objecte betrifft, so beziehen sich zwar sämmtliche hieher gehörige Stellen auf gläubige Christen: sie werden auf den Trost hingewiesen, den sie an der Vertretung haben. Allein der Liebeswille Christi umfaßt die Gesammtheit der Menschen und die Sendung des heiligen Geistes, welche die primäre Frucht der Intercession ist, gilt der Welt. Er soll die Welt überführen und dadurch zu Christus führen. Mit Recht bestimmen deshalb unsre DD. den Umfang seiner Fürbitte: „Intercedit pro omnibus illis, qui adhuc in mundo vivunt et gratiae divinae januam etiamnunc patentem sibi habent, sive illi electi sint sive reprobi. Daher die Unterscheidung intercessio generalis, qua orat Christus patrem pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur (Luc. 23, 24), und interc. specialis, qua orat pro renatis, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant. Ihren Inhalt selbst bezeichnen sie ganz allgemein: bona hominibus salutaria*).

Ueber die Art und Weise dieser Thätigkeit sagen sie: non est nuda interpretativa per ostensa merita; est non tantum realis, sed et vocalis et oralis, was mit Unrecht Baier durch die Bemerkung abschwächt: An intercessio illa verbalis sit et in verbis et precibus, seu sola mente seu voce etiam

---

*) Schön Steinhofer: „Wie er als unser Sachwalter beim Vater mit ihm darüber rede, das ist unausforschlich und dem Menschenverstand auf Erden unbegreiflich. Doch hat er sein Beten, wie er's dem Herzen seines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menschenworten (Joh. 17) ausgesprochen und es mit lauter Stimme hören lassen, damit wir wissen möchten, was der Sinn seines Herzens über uns beständig sei und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater verklärt worden ist."

factis, consistat; an tantum realis sit et in hoc consistat, quod Christus vi meriti ac satisfactionis suae olim praestitae et precum olim factarum Deum moveat ad remittenda nobis peccata, non necesse est definire; denn jedenfalls muß festgehalten werden, daß es sich hier um concrete und distinkte Akte handelt. Wenn dagegen Calov weiter sagt: apparet in proprio sanguinolento corpore, immo, ut probabile est, sistit patri vulnera sua, so dünkt mich namentlich das Letztere eine glückliche Versinnbildlichung des Gedankens, daß es der leiblich lebende Menschensohn, dem sein Leib zur freien Darstellungsform dient, ist, der beim Vater für uns eintritt. — Endlich heben unsre DD. noch hervor, es sei nicht eine supplicatio humilis, sondern gloriosa et efficax, was sich uns von selbst versteht. Vergleiche mit dem im §. darüber Bemerkten das Wort Löbers: „Es nimmt der Vater den in Christo thatsächlich verwirklichten Erlösungswillen als seinen eigenen Willen in sich selbst zurück, wenn er die Gebete des Gottmenschen auf sich wirken läßt" *), überhaupt unsre ganze Anschauung von der Trinität. Was wir darüber §. 14 und §. 46 bemerkten, kommt auch hier zur Anwendung.

Was den Zeitraum betrifft, den die Vertretung ausfüllt, so hat Luther ganz das Richtige, wenn er a. a. O. 163 sagt: „Er ist Priester von dem Tage an, da er Christus worden ist und seinen Leib empfangen hat zu opfern, und solch Opfer noch dem Vater fürträgt und dadurch uns vorbittet ohn' Unterlaß, bis zum Ende der Welt"; dagegen gehen Calov und Quenstedt zu

---

*) Löber, Vom Gebet 1859: eine kleine vortreffliche Schrift, mit der ich nur darin nicht einverstanden bin, daß sie in dem immanenten Verkehr der heiligen Trias das Urbild für den Gebetsverkehr des Menschen mit Gott finden will; denn das Gebet hat immer den Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf zur Voraussetzung. Daher auch nur der Menschgewordene zum Vater betet.

weit, wenn sie sagen: „Initium hujus intercessionis est aeternitas“ und „non terminabitur illa intercessio consummatione saeculi, sed in omnem aeternitatem durabit“; denn sie ist eine gottmenschliche Thätigkeit, die den λόγος ἔνσαρκος zum Subject und die menschliche Bedürftigkeit zur Voraussetzung hat. Wenn Gott Alles in Allem geworden sein wird, hat daher diese Form der Thätigkeit des Mittlers ihr Ende erreicht *). So auch Dannhauer und König.

Schließlich fügen wir noch die schöne Stelle aus Augustin über das Verhältniß des betenden Christen zu dem fürbittenden Hohepriester hinzu: „Christus orat pro nobis, ut sacerdos, orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster. Agnoscamus ergo et in illo voces nostras et voces ejus in nobis“, in Ps. 85.

---

*) Ausführlich darüber Calov: Syst tom. VII, p. 539 ff.; das, um was es ihm hier zu thun ist, nämlich, daß unser Verhältniß zu Gott ewig durch den Gottmenschen vermittelt ist, bleibt stehen, wenn auch diese Art seiner Thätigkeit aufhört, welche die Hilfsbedürftigkeit und Schwachheit der Seinen zur Voraussetzung hat.

Zweite Hälfte.

Die Heilszueignung.

§. 62.

Haupt der Gemeinde ist Christus auf Grund der Erhöhung, weil er durch sie aus dem irdischen Lebensstand in das Leben des Geistes, der Macht und Freiheit verklärt, zum organisirenden Centrum der neuen, aus der alten zu bildenden Menschheit geworden ist. Diese neue Menschheit ist in seiner Person prinzipiell vorhanden; er selbst, der verklärte Menschensohn, ist der persönliche, schlechthin vollkommene Anfang derselben, die leibhaftige Verwirklichung der ethisch wie physisch in ihm vollendeten Gottesgemeinschaft. Aber er richtet nun seine Thätigkeit darauf, die Einzelnen ihrem ganzen Wesensbestande (ihrem Person- und Naturleben nach) in diese Gemeinschaft aufzunehmen, wodurch er sie in das Verhältniß der Glieder zu sich, dem Haupte, setzt, eben damit aber zur gliedlichen Gemeinschaft unter einander verbindet — beides in Einem.

Damit kommen wir auf die andere Seite der Sache, auf die Heilszueignung.

Wie es sich mit dieser verhält, wissen wir als Christen — so wir es anders sind — aus eigner Erfahrung: Es ist eine Wirkung auf unser Inneres, auf unser Ich geschehen, die uns befähigt und bestimmt hat, uns aus der alten, verkehrten Sinnesrichtung heraus zu Gott zu bekehren (Buße). Sie hat uns des eignen Unheiles überführt, zum Glauben an Christum geführt und uns so in eine Gemeinschaft mit Christo

versetzt, in welcher uns die spezielle Aneignung der Versöhnung an unsere Person und die sündenvergebende Gnade Gottes zu Theil geworden ist (Rechtfertigung). Damit ist jener Wendepunkt in unserm Verhältniß zu Gott eingetreten, von welchem an auch unsrerseits ein neues Verhalten gegen Gott, eine Lebens- und Liebesgemeinschaft begann (§. 49). Diese göttliche Wirkung erfahren wir als eine innerliche geistige Einwirkung auf unsere Persönlichkeit. Und in dem Maße, als wir sie erfahren, wird es uns zugleich gewiß, daß sie bis auf einen Punkt zurückgeht, der noch jenseits des Erwachens unseres Selbstbewußtseins liegt. Denn immer finden wir uns schon irgendwie vorher von der Gnade ergriffen, wenn sie uns zum Bewußtsein kommt.

Sie ist jedoch keine rein unmittelbare Wirkung, sondern sie kommt an uns und vermittelt sich uns durch das Medium eines Zeugnisses von Christo, durch ein menschliches Wort, das an uns erging und fortwährend in uns wirkt, und durch das Medium menschlicher Handlungen, von denen die eine (die Taufe) uns in die Heilsgemeinschaft versetzt hat, die andere (das Abendmahl) uns darein vertieft. Und diese beiden Gnadenmittel, Wort und Sakrament, bieten sich uns wieder nur durch menschliche Organe, durch menschlichen Dienst, durch den Dienst einer Gemeinde Christi dar, welche immer schon vor den Einzelnen vorhanden ist und mit ihnen handelt. Anders als auf diesem Wege, durch diese Vermittlungen, durch diese Gemeinde kommt Keiner zum Heil in Christo. — Gleichwohl aber sind wir erfahrungsmäßig gewiß, daß durch diese so vermittelte Heilsdarbietung und Heilszueignung hindurch eine göttliche Wirkung unmittelbar auf uns ergeht. Nicht die Gemeinde, nicht der Dienst der Kirche hat uns in letzter Instanz bekehrt, nicht menschliche Worte oder Kräfte sind es gewesen, die den Glauben in uns entzündeten, die Gnaden- und Lebensgemeinschaft mit Gott in uns erwirkten: Er selbst, der

zu Gott erhöhete Mittler, hat uns durch diese Media zu sich gebracht und bezeugt sich fortwährend persönlich durch dieselben an uns. Wer wirklich sein geworden ist, dankt es ihm. —

Dieß sind Thatsachen unserer christlichen Erfahrung.

Was folgt daraus? Es folgt, daß diese heilszueignende Thätigkeit Christi eine geistige, also durch seinen Geist sich vollziehende und doch zugleich durch menschliche Media vermittelt ist; es folgt, daß diese menschlichen Media die Organe seines Geistes, diese menschlichen Handlungen die Mittel seiner unmittelbaren Thätigkeit sind und also von ihm selbst dazu gemacht worden sein müssen; es folgt, daß diese Gemeinde die Stätte seiner Gegenwart, das Werkzeug seines Dienstes ist und also von ihm selbst dazu geschaffen sein muß.

Jeder dieser Sätze ist von eben so praktischer als theoretischer Wichtigkeit. Die Realität unseres Heilsbesitzes beruht ganz darauf, daß er uns von Christo selbst vermittelt ist; die Gewißheit unseres Glaubens darauf, daß er an den Gnadenmitteln seine feste Stütze hat — außerdem gliche er einem schwankenden Rohr; — das Verständniß der Gnadenmittel auf ihrem Zusammenhang mit der Kirche. Jeder dieser Sätze bedarf aber der nähern Erklärung und erst aus der Zusammenfassung derselben wird sich uns der Vorgang der Heilszueignung völlig erschließen.

Was die Reihenfolge betrifft, so haben wir jedenfalls mit der Lehre von dem Geist Christi zu beginnen; dann aber kann es fraglich erscheinen, ob wir sofort auf die Stiftung der Gemeinde und auf die Lehre von der Kirche überzugehen oder sogleich die durch sie vermittelte fortwährende Thätigkeit ihres Hauptes darzustellen haben. Ersteres entspräche mehr dem Gang der Heilsgeschichte, Letzteres unserm bisherigen Verfahren, und von diesem werden wir auch hier um so weniger abzugehen brauchen, als es große Schwierigkeiten hat, das Wesen der Kirche als der Gemeinde des Glaubens vollständig aus-

zusagen, bevor das Wesen des persönlichen Glaubens und dessen Genesis in dem Einzelnen zur Aussage gekommen ist. Andrerseits läßt sich aber auch diese Aussage nicht vollziehen, ohne erstere wenigstens dabei vorauszusetzen, weil doch die Gemeinde auch für uns Einzelne immer das Frühere ist und uns durch ihren Dienst zu Christus gebracht hat. So enge ist beides in einander verflochten. Wir werden daher beides, die Lehre von der persönlichen Heilszueignung und die von der Kirche, in gegenseitiger Beziehung darzulegen haben, und handeln demnach zunächst von dem Geiste Christi und von der Kirche, von dieser aber nur so weit, als es zur Voraussetzung für das Folgende und zum Verständniß desselben nothwendig ist, sodann von den Gnadenmitteln, durch welche die heilszueignende Thätigkeit des Hauptes sich vollzieht, hierauf stellen wir den Vorgang der Heilszueignung selbst (ordo salutis) und zuletzt Bestand und Gestalt der Kirche dar — Alles von dem christologischen Gesichtspunkt aus, den wir im §. 59 aufgestellt haben.

Unser Verfahren dabei aber wird auch hier wieder dieses sein, daß wir von den vorhin bezeichneten Thatsachen unserer Erfahrung aus- und von da auf die ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Wirkungen, an denen jene ihre Causalität haben, übergehen.

Für unsere Gliederung dieses Abschnitts haben wir unter den alten DD. keine Vorgänger. Vielmehr gehen diese selbst sehr verschiedene Wege. Die ältesten, wie J. Gerhard, handeln, nachdem von der Sünde, sogleich de lege et evangelio, von der poenitentia als von der Wirkung jener; die beiden Theile der poenitentia sind contritio und fides; daran schließen sich dann die loci de justificatione (wobei sie zugleich von der satisfactio handeln), de bonis operibus, de sacramentis und de ecclesia. Einer ganz andern Ordnung folgen die späteren von Calov

und Quenstedt an: nachdem sie von dem dreifachen Amte Christi gehandelt haben, beschreiben sie unter der Ueberschrift de ordine salutis die heilsaneignenden Wirkungen des heiligen Geistes: gratia spiritus sancti adplicatrix (vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio [justificatio], unio mystica, renovatio), darauf lassen sie die Lehre von den mediis salutis folgen: de verbo divino, Gesetz und Evangelium, Taufe und Abendmahl; dann handeln sie (noch einmal) de fide justificante, als von dem medium ληπτικὸν salutis; weiter de bonis operibus und schließlich de ecclesia. Am complicirtesten Quenstedt, am einfachsten Baier. — Hätten wir nur die Wahl zwischen beiden Methoden, so würden wir der älteren folgen, weil diese die Grundbegriffe des Protestantismus, insbesondere die centrale Bedeutung der Rechtfertigung besser zu ihrem Rechte kommen läßt, während die spätere Anordnung sowohl an einer ganz unerträglichen Zerreißung der Rechtfertigung und des Glaubens, als an dem Uebelstande leidet, daß zuvor von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes und darnach von dem göttlichen Worte gehandelt wird, während doch erstere sich mittelst des Wortes vollbringen und ohne dasselbe gar nicht verständlich sind. So sehr diesen DD. die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Momente bewußt ist, so sehr fällt ihnen in der Anordnung Alles auseinander. — Aber beide Reihen theilen den weitern Uebelstand, daß die Lehre von den Sakramenten so spät hintennach kommt, fast nur wie ein Appendix, während ihr doch nach lutherischer Anschauung, weil sie in unzertrennlicher Verbindung mit der vom Worte steht, eine ganz andere Stellung gebührt. Auch sie gehören ja zu den mediis, mittelst denen sich die Heilszueignung vollzieht. Hinwiederum aber läßt sich die Lehre von den Sakramenten gar nicht so abgesondert von der Kirche behandeln, wie von unseren DD. geschieht, bei denen die allererste, allumfassende Wirkung des heiligen Geistes, die Stiftung der Kirche, an's Ende tritt — Deshalb haben Neuere, wie Martensen und Hofmann,

die Kirche vorangestellt, und damit bin ich einverstanden; nur will es mir nicht gelingen in der Art, wie sie es — übrigens in sehr verschiedener Weise — thun, die übrigen Momente daran anzureihen; namentlich kommt mir dabei die Rechtfertigung um die Stellung, die sie in dem protestantischen Bewußtsein einnimmt, und der Gegensatz zur katholischen Anschauung bringt sich nicht genugsam zum Ausdruck. Denn: Erst Christus und sein Geist, erst Wort und Heilsdarbietung, dann Kirche und Amt, erst Gemeinschaft mit Gott in Christo durch den Glauben, dann Gemeinschaft der Kirche — das ist die protestantische Ordnung der Momente. Ich habe daher eine andere Anordnung innerhalb dieses Kreises versucht, wie sich mir von der Grundthatsache aus, die ich zum organisirenden Prinzip für die Darstellung nehme, von selbst zu ergeben schien *). Ob sie sich bewährt, wird die Ausführung zeigen.

1) Der Geist Christi und die Kirche.

§. 63.

Die Heilsaneignung geschieht durch eine innerliche Geisteswirkung des erhöhten Mittlers auf uns — dieß war das Erste, was wir aussagten. Daß sie so geschieht, davon kann der Grund nicht in seiner, des Verklärten, Beschaffenheit liegen; denn als der Verherrlichte hätte er sofort der Welt in sichtbarer Herrlichkeit erscheinen und einwohnen können, wie er ja am Schluß der Zeiten thun wird. Der Grund liegt vielmehr in der vorhin bezeichneten Tendenz der Heilszueignung: den Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott in Christo, näher, zum Glauben zu bestimmen. Denn nur im Glauben kann der in Sünde und Tod lebende Mensch das objective

---

*) In ein paar Punkten berührt sie sich mit Hafenreffer und Luc. Osiander's Systema theolog. in dessen drittem Theil.

Heil zu eigen bekommen, nur in der Weise des Glaubens kann er sich persönlich mit Christus zusammenschließen; es ist dieß die einzig mögliche Form für die wirkliche Heils- und Gnadengemeinschaft und in ihr für die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Dieser Glaube aber ist eine Sache der Freiheit, des Willens des Herzens, ein ethisches Verhalten — und dieß war nicht durch eine blose Machtübung des Erhöheten, nicht durch den imponirenden Eindruck seiner Herrlichkeitsgestalt erreichbar, sondern nur vermöge einer innerlichen, den Menschen in seinem tiefsten Lebensgrunde erfassenden und umbildenden Geisteswirkung; es kam darauf an, seine natürliche Unfähigkeit zu überwinden, den Widerstand seines natürlichen Willens, ohne die Freiheit aufzuheben oder auszuschließen, zu brechen, vielmehr die Freiheit selbst in den Dienst der Gnade zu bringen und zu nehmen. Es galt den Weg von Innen nach Außen, den Weg der stillen, allmähligen Ueberführung — auf diesem Wege will sich der Herr die von ihm Erlösten aneignen, eine neue Menschheit aus der alten zu schaffen, um sie dann erst, wenn sie innerlich fertig, innerlich von ihm durchdrungen sein wird, zur Stätte seiner sichtbaren Gottesherrlichkeit zu machen. Es ist dieß derselbe Weg, auf dem Er selbst vorangezogen: durch die Tiefe zur Höhe, durch Glauben zum Schauen, durch Kampf zum Sieg, durch Leid und Tod zur Herrlichkeit. Deshalb hat er sich in die Unsichtbarkeit zurückgezogen (S. 319) und sendet aus ihr den heiligen Geist zu dem bezeichneten Zwecke.

Daß der heilige Geist trinitarisch mit dem Vater und dem Sohne eben so wesentlich eins als persönlich von beiden unterschieden ist — nehmen wir aus dem ersten Theile (§. 12—14) als erwiesen herüber. Als solcher ist er das Prinzip der subjectiven Heilsvermittlung. Seine innergöttliche Stellung bestimmt ihn dazu, gleichwie den Sohn seine innergöttliche Stellung zur Menschwerdung bestimmt hat. Denn der Geist ist es, an wel-

chem Vater und Sohn den gemeinsamen Gegenstand ihres göttlichen Wollens, Schauens, Liebens haben, weshalb wir ihn als die objective Einheit beider bezeichneten. Vermöge dieser seiner trinitarischen Stellung kommt es dem heiligen Geiste zu, Alles, was vom Vater gewollt, durch den Sohn in's objective Dasein herausgesetzt wird, in die Einheit mit Gott einzuführen, insbesondere den Gegensatz zwischen der persönlichen Kreatur und zwischen dem Schöpfer durch seine Immanenz in ihr zu vermitteln. In dieser Weise hat er sich von Anfang an an der Welt, in dem Gewissen der Menschen, und hernach in der vorbereitenden Heilsökonomie des alten Bundes (insbesondere in dem Prophetismus) bethätigt. Alle Manifestation göttliches Lichtes und Lebens an die sündige Menschheit geschah so, daß sie im Vater ihren Ausgangspunkt hatte, durch den Sohn gewirkt und vom Geiste in das menschliche Bewußtsein eingeführt wurde. Insofern war also der heilige Geist von Anfang da und wirksam in der Welt.

Hier aber handelt es sich nicht um diese allgemeine, sondern um eine *spezielle* Thätigkeit desselben innerhalb des Gebietes der bereits durch Christum beschafften Erlösung, um die Einführung *seines* Werkes in die Menschheit, um die Zueignung des in ihm verwirklichten Heiles, um die Mittheilung seiner *selbst*, seines gottmenschlichen Wesens und Lebens, — also um eine Wirkung, die ihren Ausgangspunkt an Christo selbst hat, und durch und durch von Christo bestimmt ist. So, zu diesem Zweck, in dieser Bestimmtheit, als den Paraklet, als *seinen* Geist sendet er ihn jetzt, und so kann er ihn auch jetzt erst senden. Denn zwar besaß der Erlöser den heiligen Geist schon von Anbeginn seines geschichtlichen Daseins an als Prinzip seiner gottmenschlichen Lebensentwicklung, insbesondere seiner prophetischen Thätigkeit; er ließ sich von ihm in seinem Erlöserwerke bestimmen, er redete und handelte in

ihm (ἐν πνεύματι) *). Aber um ihn zu dem bezeichneten Zwecke senden zu können, mußte erst das vorhanden sein, was durch den heiligen Geist der Menschheit vermittelt werden sollte, und sodann mußte erst das Hinderniß aufgehoben sein, welches der vollen und freien Mittheilung des Geistes entgegenstand. Es ist dieß dasselbe, von dem wir Oben sagten, daß in ihm das Hinderniß für die volle Selbstmittheilung des Erlösers lag (S. 319): die Beschaffenheit seiner menschlichen Natur, seines Fleisches. Denn dieses war, obwohl völlig sündlos, doch noch nicht vergeistigt, und darum eine Schranke für den ihm einwohnenden heiligen Geist, woran die Gegenwart und Wirksamkeit desselben gebunden war. Nun aber, nachdem er selbst verherrlicht, nachdem sein Leib zum freien Organ seiner Selbstmittheilung geworden (σῶμα πνευματικὸν), in's pneumatische Leben verklärt war — nun kann er auch den ihm innewohnenden Geist aus seiner gottmenschlichen Wesenheit heraus und mittelst derselben allenthalten erschließen, er kann jetzt den heiligen Geist als seinen Geist, als den Geist seiner verklärten Menschennatur frei ausgießen über alles Fleisch zur Aneignung der vollbrachten Versöhnung und zu seiner Selbstverklärung in den Versöhnten. Durch die Erhöhung hat er die Macht und das Recht dazu empfangen: die Macht, weil er durch sie des Geistes völlig mächtig geworden ist; das Recht, weil Alles, was Er ist und hat, der Menschheit zu gute kommt, für die er gestorben und auferstanden ist. Was er sich erwirbt, erwirbt er für sie; was sein ist, soll ihr werden. Er sendet den Geist, und dieser Akt ist die primäre Bethätigung seiner selbst, als des Hauptes; der Incidenzpunkt der Vertretung und Selbstmittheilung.

Damit aber tritt auch der heilige Geist seinerseits in ein

---

*) Vgl. §. 45. 59.

neues Verhältniß zu Christus und in eine neue Wirkungsweise ein. Er wird zum Geiste Christi und in seiner Wirkungsweise von Christo bestimmt. Sie bezieht und beschränkt sich nun ganz auf das, was in der zeitgeschichtlichen Erlösungsthätigkeit Christi der Welt bereits gegeben ist; sie schließt sich an das von ihm verkündigte Heilswort, an die durch ihn beschaffte Versöhnung, an die von ihm hinterlassenen Stiftungen an; sie schöpft aus seiner geistleiblichen Lebensfülle, um dieselbe der Menschheit mitzutheilen, anzueignen u. s. w.: das ist das Element, in dem sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes bewegt, das Substrat, an das sie durch den Willen des Sohnes gebunden ist; so ganz wird sie von dem verherrlichten Gottmenschen bedingt.

Die Wirksamkeit beider ist mithin nicht schlechthin identisch. Denn weder ist der heilige Geist eine selbstlose Kraft, noch hat Christus sein persönliches Selbst an ihn aufgegeben, sondern beide bleiben unterschiedene Subjecte, und deshalb ist auch ihre beiderseitige Thätigkeit eine unterschiedene: es ist ein Zusammenwirken zu demselben Zweck. Der Erhöhete kann sich durch den heiligen Geist und in ihm, aber auch unmittelbar in seiner leiblichen Natur uns mittheilen, er kann seine gottmenschliche Lebensfülle in unsere Herzen ausgießen und uns durch seinen Geist dieser Gabe versichern. Die Immanenz Christi und die seines Geistes in uns ist nicht schlechthin dasselbe, letztere dient ersterer zum Mittel. Dennoch geht dieser Unterschied auch wieder so sehr in Eins zusammen, daß man das Ganze geradezu als eine Wirkung des verherrlichten Christus bezeichnen kann, weil sie Ihn zum Ausgangspunkt, zum Inhalt und zum Ziele hat. Wo der Geist ist, da ist auch der durch ihn sich mittheilende Christus gegenwärtig, und wo Christus gegenwärtig ist, da ist er es in seiner unzertrennbaren gottmenschlichen geistleiblichen Person. Wo aber der Sohn und der Geist sind, da ist eo ipso auch der Vater, mit welchem

beide wesentlich Eins sind, in dessen Namen der Sohn den Geist sendet und zu dem der Sohn durch den Geist die Erlösten führen will.

Es ist also auch bei dem Werke der Heilsaneignung auf Erden die ganze Trinität in Bewegung, wie im Himmel bei der Vertretung; oder vielmehr: der jenseitige, trinitarische Verkehr (S. 330) greift hier in's Diesseits herein, um sich darin zu bethätigen. Was der Vater auf die Intercession des menschgewordenen Sohnes den Erlösten gewähren will, das vermittelt ihnen der Sohn im Geiste, und der Geist führt es in seiner Bestimmtheit durch den Sohn (als der Geist Christi) in ihre Persönlichkeit ein. Wir haben mithin hier dieselbe trinitarische Bewegung wie dort, nur nach ihrer nach Außen gekehrten Seite, und damit bestätigt und erklärt sich uns noch näher, was wir ebendaselbst über die geschichtliche Gestalt, die sich nunmehr das ökonomische Verhältniß der drei Personen zu einander gegeben hat, aussagten.

Da uns die allgemeine Möglichkeit einer Einwirkung des heiligen Geistes auf die menschliche Persönlichkeit bereits feststeht, so gehen wir sogleich zu den Wirkungen, um die es sich hier handelt fort — und da ist denn das Erste die Stiftung der Kirche.

Ueber den heiligen Geist und dessen Stellung in der Trinität s. §. 13. 14. Ueber das Verhältniß des Geistes zu Christo im Stand der Erniedrigung §. 43 S. 244; Luc. 2, 40. Matth. 4, 1. Apostelgesch. 10, 38. — Die Schriftstellen von der Verheißung des heiligen Geistes an die Jüngerschaft des Herrn sind die bereits Bd. 1, 65 angeführten: Joh. 14, 16. 15, 26. 27. 16, 12. 13. 14. Daß diese Verheißung erst nach der Verklärung des Herrn erfüllt werden konnte, besagt Joh. 7, 39. 16, 7. Vgl. Bd. 1, S. 80. Bd. 2, S. 277.

Es bedarf also nur noch des Beweises für die Aussage unseres §. über das Verhältniß des heiligen Geistes und seiner

Wirksamkeit zu dem verherrlichten Gottmenschen. Dieser Beweis liegt schon darin, daß es Christus ist, der ihn vom Vater senden wird Joh. 15, 26. 16, 7. und sendet, Apostelgesch. 2, 32. 33 τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λαβὼν (nachdem er den verheißenen heiligen Geist in Empfang genommen hat) παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο, ὃ νῦν βλέπετε — sodann in den Worten des Herrn Joh. 16, 13—15 insbesondere: οὐ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, wozu Luther: „Also setzet er dem heiligen Geiste selbst ein Ziel und Maaß seiner Predigt, daß er nichts Neues noch anderes soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist", und das nennt er die Demuth des h. Geistes*). Noch bedeutsamer wird die Stelle, wenn man sie mit Jesu Aussagen über sein Verhältniß zum Vater vergleicht Joh. 5, 19.: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα vgl. v. 20. 30. 12, 49, denn diesem Verhältniß relativer aber freier Untergebung Jesu unter den Vater (Bd. 2, S. 245) scheint ganz das oben bezeichnete des Geistes zu dem verherrlichten Mittler zu entsprechen. Der Hauptbeweis liegt jedoch in der gesammten Wirkungsweise des heiligen Geistes (Kirche, Wort). So als der von Christo gesendete und bestimmte ist er πνεῦμα Χριστοῦ Röm. 8, 11, und diesen Geist Christi unterscheidet auch der Apostel Petrus 1 Bf. 1, 12 „als den vom Himmel gesandten" ganz deutlich von dem in den Propheten wirksamen v. 11. — Aber auch so, als der Geist Christi, ist er mit Christo nicht identisch, vertritt nicht etwa in ihm die Stelle des menschlichen Geistes, sondern bleibt als persönliches Prinzip von ihm unterschieden, vgl. mit Joh. 14, 23 Bd. 1, S. 79.

Die Dogmatik hat diese Verhältnisse noch nicht näher in

---

*) Auch Augustin hatte schon das Räthselhafte in diesen Worten gefühlt: ardua quaestio, nimis ardua, ohne es jedoch zu lösen.

Betracht genommen. Und doch bin ich überzeugt, wird man von einer (ökonomischen) Geschichte des heiligen Geistes in einem ähnlichen Sinne reden dürfen, wie bei dem Sohne. Denn offenbar geht der heilige Geist mit der Sendung des Sohnes in ein neues Verhältniß zu diesem und in eine eigenthümliche geschichtliche Wirkungsweise ein, wie sie zuvor noch nicht stattfand. Und diese Wirkungsweise währt so lange, als die Intercession des Gottmenschen, durch welche sie bestimmt wird.

§. 64.

Die erste und zugleich für alle Zukunft grundlegende Wirkung des Geistes Christi ist die Stiftung der Kirche. Er stiftet sie im Anschluß an die geschichtliche Wirksamkeit des Herrn, in dem Kreise Derer, die durch den persönlichen Verkehr mit ihm bereits einen, wenn auch noch dürftigen, Anfang des Glaubens gewonnen hatten. Dieser seiner werdenden Jüngerschaar theilt sich der Geist ihres verherrlichten Hauptes in seiner ganzen Fülle mit — und das nicht so, als ob er erst Einzelne ergriffen hätte und durch sie die Andern, sondern alle zumal durchdringt und erfüllt der heilige Geist, zumal erfaßt er sie erleuchtend, reinigend, erneuernd in ihrem Innern, und wirkt so mit einem male ein Zwiefaches in ihnen: Erstlich die Vollendung des in ihnen bereits vorhandenen Glaubens und den Anfang eines neuen Lebens, die Wiedergeburt, zweitens aber den gliedlichen Zusammenschluß derselben mit Christo dem Haupte und an ihm unter einander. So macht sie der heilige Geist zur Gemeinde des Herrn, zum Organismus des Leibes Christi; so schafft er die Kirche. — Es ist dieß eine große, wunderbare That des Herrn durch seinen Geist, in der sich auf Grund des vorangegangenen persönlichen Verkehrs mit dem Herrn, dasjenige concentrirt, was sich späterhin in der Wirkung des Wortes und der Taufe auseinanderlegt. Denn indem Er seinen Geist den Jüngern wirksam einwohnen

läßt, eignet er ihnen das in Ihm selbst der Welt objektiv gegebene Heil vollständig zu und vergewissert ihnen dasselbe in dem zuversichtlichen Glauben, zu dem er sie erweckt; damit entnimmt er auch ihr Naturleben der Macht des Todes und des Fleisches, wirkt also in ihnen die persönliche und die wesentliche Wiedergeburt, und durchdringt sie zugleich mit den göttlichen Kräften eines Gemeinlebens, welches sie zum gliedlichen Organismus eint und zur Bethätigung für denselben befähigt. So central ist diese kirchenstiftende That.

Die Kirche ist also vermöge ihrer göttlichen Stiftung nicht eine sporadische Vielheit einzelner Menschen, sondern eine Einheit, ein organisches Ganzes, sie ist näher eine Gemeinschaft von Gläubigen, die ihren gemeinsamen Einheitspunkt, ihr lebendiges Centrum an Christo, und den von ihm ausgehenden Geist zur belebenden Seele haben — und so ergibt sich denn die Aussage: Die Kirche ist, subjectiv angesehen, Gemeinschaft des Glaubens, Gemeinde der Gläubigen an Christo dem Haupte, objectiv angesehen, die Stätte des Geistes Christi und mithin Christi selbst in der Menschheit: das Haus Gottes auf Erden*) — und das ist sie mitten in der Welt, in der sie steht und in dem Leibe des Fleisches und Todes, in dem sie lebt.

Wie aber Christus die Kirche zur Stätte der Heilsgemeinschaft geschaffen hat, so macht er sie zugleich zum Organ für seine heilszueignende Thätigkeit an der Menschheit. Denn nicht unmittelbar und unvermittelt, sondern durch ihren Dienst, durch den Dienst der Kirche will er sein Werk an der Welt fortsetzen; die Kirche will er zu seiner Mitarbeiterin nehmen, und dazu befähigt sie auch sofort der heilige Geist dadurch, daß er sie mit den hiefür erforderlichen Mitteln ausrüstet. Aber diese Mittel nimmt er wieder nicht aus dem Seinigen, sondern

*) Die Begriffe Kirche und Gemeinde decken sich vollständig.

aus dem, was durch Christus den Jüngern bereits gegeben war. Es sind dieß die Gnadenmittel des Wortes und Sacramentes. Beide hat der Herr selbst noch in den Tagen seines Fleisches gestiftet: das Wort durch seine eigene Verkündigung, die Sakramente durch besondere Einsetzung, hat auch bereits sowohl das Gebot gegeben, diese Gnadenmittel zu vollziehen, als die Verheißung, Er wolle sich mit seiner Gnade und Gnadengegenwart zu ihrem Vollzuge bekennen. Jetzt, indem der heilige Geist die Kirche schafft, befähigt er sie zugleich zum Vollzug derselben, und zwar eben dadurch, daß er sie erleuchtend, reinigend, erneuernd, zur Glaubensgemeinschaft und zur Stätte seiner Gegenwart macht. Es verhält sich mithin so, daß die Gnadenmittel mit der Kirche gestiftet sind, die Kirche für die Gnadenmittel. Nicht ist das eine früher als das andere; denn, obwohl zuvor eingesetzt, treten letztere doch erst damit in Wirksamkeit, daß eine Gemeinde von Gläubigen vorhanden ist, denen Christus kraft seines Geistes innewohnt. Beide bilden also ein unzertrennliches Ganze.

Indem so der Geist Christi die Kirche zu dem Dienst ausrüstet, für den er sie gestiftet hat, macht er ihr eben diesen Dienst zum Beruf. Es wird ihre göttliche Lebensaufgabe, ihr Recht und ihre Pflicht, die Gnadenmittel zu handeln, das Wort zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten, — nur daß dieser Beruf nicht als eine äußere Forderung an sie herantritt, sondern er besagt nur, daß sich die Kirche als das was sie ist und wozu sie den Impuls in ihrem gottgewirkten Glauben trägt, bethätigen soll. Wir können dieß das Amt (Ministerium) der Kirche nennen, und verstehen darunter den gottgeordneten Dienst an Wort und Sakrament *). Wie sie dieses Amt in der rechten Weise ausrichten soll, auch dafür sind ihr keine äußeren Vorschriften gegeben, aber theils in der

*) διακονία.

Natur und den Zweck der Gnadenmittel, theils in der reichen charismatischen Begabung, mit der der heilige Geist die Kirche ausrüstet und wodurch er sich selbst die geeigneten Organe für jenen Dienst erzieht, — darin liegt für sie eine göttliche Weisung, eine amtliche Verwaltung dessen, was für sie Beruf ist, zu bestellen. Mehr als diese Andeutungen bedarf es hier nicht. Nur das betonen wir noch einmal, daß die Kirche zunächst und vor Allem Heilsgemeinschaft ist und als solche ihren Zweck und ihre Bedeutung in sich selber hat, dann erst Heilsanstalt für den Zweck der Heilsvermittlung; und Letzteres nur, weil sie Ersteres ist, und zugleich zum Dienst des Ersteren. Denn ihre heilsanstaltliche Thätigkeit ist nicht etwa blos nach Außen hin gerichtet, — gilt nicht blos der Berufung und Sammlung Derer, die noch ferne stehen, sondern sie ist wesentlich Selbsterbauung nach Innen und nach Außen; die Thätigkeit der Kirche nach Außen hin ist selbst nur Mittel zu ihrer eigenen Vollbereitung, so wie umgewandt ihre fortwährende Selbsterbauung nach Innen zugleich die Bedingung ihrer Erweiterung nach Außen ist. Sie selbst, die Kirche, ist Ausgangspunkt, Mittel und Ziel dieser ganzen Bewegung, mit der es darauf abgesehen ist, den Einen Leib des Herrn auszuwirken, auszugestalten und schließlich zu vollenden.

Den Schriftbeweis ergibt vollständig Apostelgesch. 2; vgl. die Auslegung von Meyer und Hofmann, Schriftbeweis II, 2, 18. Erst werden die Jünger, nicht die Zwölfe allein, voll des heiligen Geistes, dann preisen sie alle zumal die magnalia Dei. Erst werden sie Alle innerlich persönlich erneuert und erleuchtet, eben damit aber zur Gemeinde des Herrn. Im Namen dieser Gemeinde nimmt dann Petrus das Wort und sie ist es, die die gläubig gewordenen tauft. Der Taufe vergleiche ich diese Geistesausgießung, weil sie mit einem male das Vollmaß dessen gewährt, was den später Hinzukommenden das Wort und die Taufe zumal;

sie ist die göttliche Handauflegung auf die Jünger, welche eben deshalb der christlichen Taufe nicht mehr besonders bedürfen. — Das Weitere in dem Abschnitt über die Kirche, wo auch der consensus ecclesiasticus.

2. Die Gnadenmittel.

§. 65.

Die Gnadenmittel sind die media dafür — das war das Resultat des vorigen §. und zugleich der Inhalt unserer zweiten Aussage. Es fragt sich also näher um die Eigenthümlichkeit dieser media. Im Allgemeinen, und ohne noch auf ihren Unterschied einzugehen, können wir sagen: es sind vom Herrn selbst geordnete Aktionen, vermöge deren sein göttliches Thun in den Bereich des natürlich menschlichen Lebens eingeht und in die Formen des menschlich=natürlichen Verkehrs sich kleidet; es sind Akte, aber nicht rein geistige, sondern in die äußerliche Wahrnehmung fallende, durch sinnliche media sich vollziehende Akte; menschliche Mittheilungsmittel, an denen etwas Faßbares, Greifbares, Sachliches ist — (Laut, Wort, irdisches Element), das aber immer gehandelt, mitgetheilt, hingenommen wird, und nur so als wirklich vollzogenes in ipso actu seine Bedeutung hat. Mit diesem so beschaffenen menschlichen Thun geht das eigene Thun des Herrn zur Einheit Eines Aktes zusammen, und dadurch wird die menschliche Thätigkeit der Glieder der Kirche zur Selbstbethätigung ihres Hauptes, das sinnlich=faßbare Element, daran sie geknüpft ist, zum Träger übersinnlicher Gnadenwirkungen und Gnadenmittheilungen.

Das handelnde Subject ist in letzter Instanz Christus selbst, in seiner unmittelbaren, gottmenschlichen, aber übersinnlichen Gegenwart. Und zwar handelt er auch hier, wie allewege, in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen

Geiste, dergestalt, daß er den Vater zur Mitwirkung, den Geist zur Hineinwirkung dessen, was die Gnadenmittel darbieten, in die menschliche Persönlichkeit bestimmt. Es ist dasselbe Grundverhältniß wie Oben*), welches sich hier fortwährend actualisirt, ein Verhältniß, das freilich nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein lebendiges Ineinander gedacht sein will. Es läßt sich an jedem der Gnadenmittel aufzeigen, nur daß es sich bei den einzelnen, je nach deren Besonderheit, verschieden gestaltet: immer ist es Christus, um dessen willen sich der Vater zu dem Acte bekennt und von dem die Wirkung des heiligen Geistes ausgeht; insofern haben sie an ihm ihre letzte Causalität.

Die Gemeinde aber in ihren Gliedern ist das Organ für ihren Vollzug. Und das nicht so, als wäre sie blos der Mund oder die Hand für Christi Geist und Gaben: sie handelt dabei als persönliches Subject, im Gehorsam gegen ihren Herrn und im Glauben an die Verheißung, die er den Gnadenmitteln gegeben hat; es ist ihr Dienst, den sie thut, — und in dessen Vollzug sie sich als seine Gemeinde erweist. Dieser ihr Dienst aber ist, obwohl ein freipersönlicher, doch in so fern von dem Geiste Christi selbst gewirkt, als er glaubenschaffend der Gemeinde innewohnt; und beides zusammen: dieser, in der Gemeinde vom Herrn gewirkte Glaube und die Wirkung des Herrn durch Wort und Sakrament auf die Gemeinde, sein objectiv-principielles Handeln und ihr werkzeuglicher Dienst — beides bedingt sich gegenseitig und trifft in dem wirklichen Vollzug dieser Gnadenmittel zusammen.

Das Nähere über ihre Natur versparen wir der Betrachtung der einzelnen, aber so viel läßt sich schon hier erkennen, daß ihre Wirkung immer zugleich den einzelnen Individuen und dem Ganzen gelten, immer zugleich auf die persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo und auf das Verhältniß zur Kirche

---

*) §. 60 S. 321.

sich beziehen werde. Mag das auch bei einzelnen Gnadenmitteln in verschiedenem Maße der Fall sein, diese Doppelbeziehung muß doch jedem derselben eignen, weil sie sämmtlich Bethätigungen des Herrn und seiner Kirche, oder, wie wir uns lieber ausdrücken, um den Schein eines äußerlichen Nebeneinanders zu vermeiden — mittelst seiner Kirche sind. Es ist von Wichtigkeit, dieß von vorn herein festzuhalten.

Indem sich nun die heilszueignende Thätigkeit des Geistes Christi auf diesem Wege und durch diese Mittel vollzieht, bewahrt sie auf der einen Seite den Zusammenhang mit den großen heilsgeschichtlichen Thatsachen der Erlösung, denn es ist der Inhalt und Ertrag derselben, der sich in Wort und Sakrament zusammenfaßt, um sie der jeweiligen Gegenwart zu überliefern, andererseits aber geht sie selbst in die Geschichte ein, um sich der in der Zeit lebenden Menschheit auf geschichtliche Weise zu vermitteln. Sie vermittelt sich ihr aber so, daß dabei zwar die göttliche Gnadengegenwart und Gnadendarbietung in ihrer Objectivität und Reinheit gesichert und vor dem Einfluß menschlicher Trübung und Irrung verwahrt bleibt, zugleich aber die menschliche Freiheit mit in Anspruch genommen und in Mitthätigkeit gezogen wird. Ersteres, weil es Christus selbst ist, der hier durch sinnlich wahrnehmbare Mittel, mittelst greifbarer, dem Reich der blosen Subjectivität entnommener, Formen mit den Menschen handelt, Letzteres, weil eben diese media der geistleiblichen Natur des Menschen entsprechen und daher sammt dem ihnen immanenten übersinnlichen Inhalt von dem Menschen hingenommen und angeeignet oder auch abgewiesen werden können. Indem sie sich dem Menschen wirksam darbieten, heben sie dessen Freiheit so wenig auf, daß sie dieselbe vielmehr erst in Bewegung setzen und zur Mitwirkung bestimmen. So sind sie das einzig mögliche Mittel zur Erreichung des oben (S. 344) bezeichneten Zwecks. Darum hat sich die göttliche Gnadenordnung unabänderlich an

diesen Weg gebunden. Sie hält ihn für die ganze Zeit der geschichtlichen Heilsökonomie ein: „Gott will Niemand seinen Geist und seine Gnade geben, ohne durch Wort und Sacrament."

Es gibt kaum eine andere Erkenntniß, die theoretisch und auch practisch wichtiger wäre. Denn sie ist, wie die stärkste Schutzwehr gegen einseitigen Subjectivismus und gegen falsche „Geisterei", so auch der feste Ankergrund für den Glauben; denn Wort und Sakrament sind die unentbehrlichen Stützen, an die sich der Christ gegenüber allen Schwankungen seines inneren Lebens, und selbst dem Nein des verzagten Herzens gegenüber halten kann — die sichere Handhabe für die Ergreifung und Bewahrung des Heils.

Diesem Zwecke dienen sämmtliche Gnadenmittel, aber auf verschiedene Weise. Worin diese Verschiedenheit besteht, läßt sich zunächst aus unserer eigenen Erfahrung so bestimmen: Im Worte wendet sich der Geist Christi an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen, um in ihr den Glauben zu schaffen; durch die Taufe verleibt sich Christus den ganzen Menschen ein, im Abendmahl gibt er den Getauften seine Leiblichkeit zum Genuß. Das ist das Eine. Diesen göttlichen Gnaden entspricht dann auch die Art der menschlichen Darbietung: das Wort fordert, um an uns wirksam zu werden, einen persönlichen Träger, es kommt an uns immer vermittelt durch die persönliche Geistesthätigkeit seiner Zeugen; die Taufe vollzieht sich an uns im Namen der Gemeinde, das Abendmahl feiern wir als Gemeindehandlung; letztere beide vermittelt durch sachliche Media. Sollte sich nicht aus dieser zweifachen Reihe von Wahrnehmungen ergeben, daß das Wort dem selbstbewußten Personleben, das Sacrament derjenigen Seite des menschlichen Lebens, die jenem zu Grunde liegt, dem Naturleben, dem ganzen Wesensbestande des Menschen gilt, und daß es sich dort zunächst um das persönliche Verhältniß des Einzelnen zu Gott in Christo, hier vorzugsweise um dessen Verhältniß zur

Gemeinde Gottes, zum Leibe Christi handelt? Doch wir lassen das vor der Hand auf sich beruhen.

Jedenfalls kommt dem Worte die erste Stelle zu. Von ihm daher zuerst.

Die Schriftmäßigkeit unserer Aussage über die Gnadenmittel überhaupt können wir erst an dem, was die Schrift über Wort und Sakramente sonderlich lehrt, nachweisen; denn unsre Aussage darüber ist selbst nur eine Abstraction davon.

Den kirchlichen Consensus dafür finden wir vollständig in der lutherischen Kirche. Denn obwohl die Sache selbst zu keiner Zeit gefehlt hat, so war es doch erst Luther, der die Bedeutung der Gnadenmittel für die ganze christliche Heilsordnung im tiefsten Centrum erfaßt hat. Es ist das recht eigentlich seine Arbeit — und zwar im engsten Zusammenhang mit seiner Christologie einerseits und mit der Rechtfertigung aus dem Glauben andrerseits. Hier liegen die Wurzeln seiner tiefsinnigen Gnadenmittellehre, woraus sie auch allein verstanden werden kann. Es ist derselbe Grundgedanke einer lebendigen Vermittlung, einer realen Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen, des Leiblichen und Natürlichen vom Geistigen, der uns auch hier, nur von einer andern Seite aus, entgegentritt.

Näher betrachtet geht Luther auch dabei von seiner Grundvoraussetzung aus: „Nur in Christo haben wir Gott zu unserm Gott, außer ihm ist er ein verzehrendes Feuer." Daher handelt er auch mit uns jetzt, wo es die Zueignung der Gnade gilt, nie und nirgends unmittelbar, sondern immer nur durch Christum und zwar durch den lebendigen, gegenwärtigen Christus, den Gottmenschen. Diese reale und wirksame Gegenwärtigkeit des verklärten Gottmenschen ist die nähere, objective Voraussetzung der ganzen Gnadenmittellehre Luthers. Die ihr entsprechende subjective aber ist, daß der Mensch überhaupt die Gottheit nur fassen kann, wenn sie sich ihm durch äußerlich wahrnehmbare Zeichen

und Mittel kund gibt, näher, daß der rechtfertigende Glaube, der, obwohl eine gottgewirkte Zuversicht, doch seiner Natur nach immer etwas Subjectives ist und insofern an den Schwankungen des inneren Lebens participirt, einen festen unbeweglichen Anhaltspunkt außer sich bedarf, auf den er sich stützen und gründen kann, um seiner selbst vollkommen gewiß zu sein. An dieser objectiven, sichern Stütze liegt Luthern in demselben Maße Alles, als ihm der Glaube ein selbsteignes, freipersönliches Verhalten des Subjects ist.

Demgemäß entwickelt sich seine Lehre so*): Was Gott in Christo ein für allemal für uns gethan hat, das faßt er in äußerliche, lautbare, wahrnehmbare Formen, um es uns mittelst derselben nahe zu bringen und darzubieten. W. XX, 362: „Ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, so wäre es Alles umsonst, wenn nicht das Wort käme und theilte es aus und schenkte es mir und spräche: Das soll Dein sein, nimm hin und habe dieses." Und dieß gilt nicht blos vom Wort. Bd. 3, 371 (J. 1533) heißt es: „Christus hat das Werk, das er gethan, durch das Wort in der Apostel und seiner Kirchendiener, ja zur Noth in aller Christen Mund gelegt, daß sie dadurch Vergebung der Sünden austheilen sollen (Joh. 20, 19). Solches soll man nicht allein von der Absolution verstehen, damit man von Sünden entbindet, sondern der Herr faßt hier das ganze Kirchen- oder Predigtamt mit diesem Befehl zusammen, daß Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heiligen Sakramenten verkündigt und ausgetheilt werden soll." — Anders als auf diesem Wege kommen jene Heilsgüter nicht an uns. Vgl. Bd. 11, 140: „Gott hat Christum nicht anders mögen in die Welt austheilen, er mußte ihn ins Wort fassen und also ausbreiten und Jedermann vortragen, sonst wäre Christus für sich selbst allein und unerkannt

*) Wir stellen sie so dar, wie er sie nach dem J. 1520 gibt.

geblieben"; und Bd. 55, 331: „Alle Gottesgaben und Wunder, wenn sie nicht gefaßt sind in Wort und Sakrament, helfen sie nichts." — Das meint aber Luther nicht so, als ob diese Mittel und Formen nur gottgeordnete menschliche media, oder als ob sie nur leere Hüllen seien, welche die Sache, um die es sich handelt, blos bezeichnen, sondern Gott selbst ist in ihnen gegenwärtig und wirksam, oder näher: „Christus ist es, der in ihnen persönlich, leibhaftig präsent, durch sie mit uns redet und handelt und uns die Gnade darbeut und mittheilt." Bd. 47, 391 und zu Joh. 6: „Ich weiß nirgend keinen andern Gott zu finden, weder im Himmel noch auf Erden, denn in dem Fleische Christi; es ist auch sonst nirgend Zucker und Wein, denn in diesem Wasser, wissen sonst von keinem Zucker noch Wein. Er hat uns nicht wollen seine Gottheit blos geben; das war unmöglich. Denn Gott hat gesagt: „Es wird mich Niemand sehen und leben" dabei bleibts. Darum muß sich Gott verbergen, verkriechen und verdecken, auf daß wir ihn fassen und ergreifen können. Er muß sich verstecken ins Fleisch und Blut, ins Wort und äußerliche Predigampt, in die Taufe, ins Sakrament und Abendmahl, da er uns im Brod seinen Leib und im Wein sein Blut zu essen und zu trinken gibt, und sonst in ander Bildniß sich verhehlen, da er denn sein Wort hinzugethan hat, auf daß wir ihn erkennen können. Da ist denn das Wort nicht ein bloßer Schall, das Brod nicht schlecht Brod, der Wein nicht schlecht Wein, Taufe nicht alleine schlecht, gemeine Wasser. Es bleibet wohl Wasser, Brod und Wein, aber nicht allein, sondern es heißt nun sein Brod, sein Wort, sein Wasser, sein Fleisch und sein Blut." Vgl. a. a. O. 297: „Gott wirst du im Himmel, noch in der Hölle, noch im Meer nicht finden, außer in Christo. Gott ist nirgends zu suchen, denn in Christo, der in der Krippe liegt, oder wo er sonst ist, am Kreuz, in der Taufe, Abendmahl, oder im Predigtamt des Wortes, oder bei meinem Nächsten und Bruder; da will ich ihn finden." Und ganz

dasselbe sagt dann Luther auch vom heiligen Geiste Bd. 12, 406: „Gott will nicht mit dem Geist verborgen und heimlich fahren und handeln, oder mit einem jeden ein besonders machen: wer könnte sonst erfahren oder gewiß werden, wo oder wie er den heiligen Geist treffen oder finden möchte, sondern hat es also geordnet, daß der heilige Geist bei dem Wort und Sakrament offenbarlich vor der Menschen Augen und Ohren sein soll, und durch solch äußerlich Amt wirken, daß man wisse, was da geschieht, das sei wahrhaftig durch den heiligen Geist geschehen." Denn Luther trennt den heiligen Geist nicht von Christus; ob er sagt: Christus thut's, oder der Geist, ist für ihn insofern eins, als er beide nicht lokal von einander scheidet, sondern der seiner Kirche einwohnende Christus wirkt durch den Geist im Wort und Sakrament. —

So sind die Gnadenmittel die „Leiter", auf der die Gnade zu uns herabsteigt, sie sind die „Kleider", in die sie sich hüllt, die „Bilder", in die sie sich faßt, sie sind (14, 306. 19, 86) „die äußerlich unscheinbaren und doch inhaltsvollen Gefäße, die diesen Schatz in sich schließen" — nicht abgelöst von dem Erwerber und Geber derselben, sondern Christus selbst ist der Prediger und der Täufer, Er selbst der Geber seines Geistes in der Taufe, selbst der Spender im Abendmahl, nicht wie aus der Ferne: in selbsteigner Gegenwart bietet und reicht er uns seine Gaben auf diesem Wege, in diesen Formen dar (49, 85. 31, 362). Die menschliche Form, die Er selbst gibt und setzt, und der göttliche Inhalt fallen hier also so wenig aus einander als die Gaben und der Geber: beide durchbringen einander; erstere sind den letzteren immanent.

In diesem realen Sinne will der Kanon Luthers verstanden sein: Deus non dat interna, nisi per externa, spiritum sanctum non mittit absque verbo (16, 57); er findet seine nähere Erklärung in Aussprüchen wie dieser (19, 85): „Damit wir nicht in der Irre gehen, noch vergeblich nach ihm tappen . . . gibt

uns Gott solche äußerliche, sichtbare Zeichen, daran wir sollen Augen und Ohren hängen, und spricht: Siehe auf das Wort, Taufe, Sakrament, Schlüssel. Das ist wohl Alles äußerlich; aber dazu dir noth und nütze, daß du habest ein gewiß Bild, daran du mich könnest ergreifen. Denn in der blosen Majestät wirst du mich nicht erlangen. Darum muß ich mich in solchem äußerlichen Bilde dir vorstellen, daß du mich fassen könnest". . . „Solches, setzt er hinzu, zeugen mir Augen und Ohren, aber der Glaube sagt mir, daß Gott selbst da ist und solch Werk thut", vgl. 14, 306.

Das Alles gilt nun gleicherweise vom Wort und Sakrament; doch mit Unterschied.

Das Wort ist Luthern das primäre Gnadenmittel; es bedingt auch Wesen und Wirkung der Sakramente, während diese ohne das Wort nichts „als leere Hülsen" wären, „gleichwie ein Leib ohne Geist, eine Scheide ohne Messer." Vielmehr sind auch die Sakramente in's Wort gefaßt (27, 141. 3, 372). In diesem Zusammenhang nennt sie Luther gewöhnlich „Zeichen", „äußerliche Zeichen und Siegel, die dem Worte angehängt sind", zuweilen auch selbst „äußerliche sichtbare, versichtbarte Worte Gottes." Solche Zeichen habe Gott von jeher dem Worte hinzugefügt, damit man seiner Verheißung gewiß werde. Er gab dem Noah den Regenbogen, den Vätern das Opfer, Abraham die Beschneidung — mit Christo hörten diese alttestamentl. Zeichen auf, und wurden neue an ihre Stelle gesetzt, Bd. 15, 192. Man hat diese Ausdrucksweise oft mißverstanden, indem man sie im reformirten Sinn deutete, aber Luthers Meinung hat man dabei nicht getroffen. Denn erstlich: wenn er die Sakramente äußerliche Zeichen nennt, so abstrahirt er dabei nicht von dem specifischen Inhalt derselben; das Abendmahl ist ihm immer Leib und Blut des Herrn in und unter Brod und Wein, — auch wo er es nicht ausdrücklich bemerkt, setzt er es doch voraus; er begreift es unter dem Zeichen mit oder er nennt zuweilen Ersteres selbst das Zeichen, z. B.

„Christus hat diese zwo Gestalt, Brod und Wein, nicht blos noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig, natürlich Fleisch in dem Brod, und sein natürlich, wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er ja ein vollkommenes Sakrament oder Zeichen gab *), (nur legt er nicht immer das gleiche Gewicht auf diese res sacramenti); das aber was die Sakramente bezeichnen, ist ihm die Heilsgnade, die sündenvergebende, rechtfertigende, heiligende Gnade, die Heilsgemeinschaft mit Christo: dieß nennt er zuweilen auch ihre Bedeutung. Aber, und dieß ist das andere, was nicht zu übersehen, das „Zeichen" erschöpft ihm noch keineswegs den Begriff des Sakraments, sondern es gehört auch das Wort wesentlich dazu. Unter dem Worte versteht er zunächst das dem Sakrament inhärirende Verheißungswort, das Testament, wie er es auch nennt — z. B. im Abendmahl das Wort: das ist mein Leib, der für euch gegeben ist u. s. w. Dieses Wort ist „die kurze Summe des ganzen Evangeliums", gleichsam die Concentration aller Gnadenverheißungen Gottes; zu dem Verheißungswort aber kommt noch der Befehl, die Einsetzung des Herrn hinzu; „auf diesem Befehl steht das Sakrament, sonst möchte Alles ein Sakrament werden, was nur Menschen erdenken können, denn Niemand ist so albern, daß er nicht könnte Gottes Wort in den Mund nehmen zu einer Kreatur und etwas daraus machen, wie die Zauberer." Der Befehl setzt beides: Wort und Kreatur. — So besteht also das Sakrament aus drei Stücken: äußerlich Zeichen, Wort und Befehl, vgl. 16, 55. 58. 19, 78 (J. 1535). Und wo es auf Grund dieses Befehls gehandelt wird, da ist Gott, Christus, der heilige Geist in demselben real gegenwärtig und wirksam; er selbst ist in diesem Befehlswort, in dem ganzen Vollzug dieser auf's Wort ge-

---

*) So schon im Sermon vom hochwürdigen Sakrament 1519 und Sermon vom N. Testament 1520, Bd. 27, 147. Derselbe Sprachgebrauch findet sich in der Brandenburger K. O. v. J. 1533.

gründeten, in's Wort gefaßten Handlung, das handelnde und mittheilende Subject. Insofern sagt Luther: „das Sakrament wird selbst durch Gottes Wort gemacht und geheiligt, und heiligt alle Dinge", Bd. 22, 43; 19, 126: „Gott thut Alles, was er will, durch sein Wort, in der Taufe, im Abendmahl, in der Absolution, in der Auferstehung; durch solch Sprechen wird der Täufling ein Kind des ewigen Lebens, durch solch Sprechen wird das gesegnete Brod Christi Leib — weil es Christi Wort und Befehl ist", vgl. 5, 174. Also macht allerdings das Wort, d. h. der im Wort sich bezeugende Geist des Herrn, das Sakrament *), und dieß nicht so, als ob in demselben das Wort der allein wirkende Faktor wäre, oder nur neben den sichtbaren Zeichen auf das menschliche Bewußtsein wirkte: es wirkt vielmehr mittelst der Zeichen, durch dieselben. Denn sagt Luther 16, 48: „Wasser, Wort und Gottes Befehl oder Ordnung . . das sind die drei Stücke, so zum vollkömmlichen Wesen und zur rechten Definition der Taufe gehören **). Und sollen bei und miteinander angesehen und nicht von einander getrennt werden, als die zugleich und mit einander eine Taufe machen. Denn darzu, daß es ein Sakrament ist und heiße, ist erstlich vonnöthen ein äußerlich, greiflich Zeichen oder Kreatur, durch welche Gott sichtlich mit uns handelt, daß wir deß gewiß sein mögen. Denn er will nicht ohne äußerliche Mittel allein durch blose heimliche Eingebung oder sonderliche himmlische Offenbarung mit uns wirken (Gegensatz: rein unmittelbar). Aber äußerlich Werk und Zeichen gilt und thut auch allein nichts, wenn nicht sein Wort dazu kommt, dadurch solch Zeichen kräftig wird und wir vernehmen, was Gott durch solche Zeichen in uns wirke. Und eben so heißt es anderswo von dem göttlichen Befehl: „Wo

---

*) Wo Gottes Wort ist, da ist Gott selbst mit seiner Macht und Kraft Bd. 19, 78.

**) Sermon von der Taufe 1535.

Gott etwas stiftet und einsetzet, das muß nicht ein schlecht menschlich Zeichen sein .. sondern ein heilsam, heilig, göttlich Ding, das da kräftig ist und dient zur Seligkeit", 19, 80 *).

Es versteht sich hiernach von selbst, daß die Kraft und Geltung der Sakramente weder durch die sittliche Würdigkeit ihrer Spender, noch durch den Glauben der Empfänger bedingt ist. Besonders den Wiedertäufern gegenüber hebt dieß Luther an der Taufe hervor: „Was sie beides, mit ihrem Wesen und Kraft, ist, das ist ganz und gar Gottes Werk, wozu wir nichts überall thun noch vermögen ... und soll man sie scheiden, so weit als Himmel und Erde, Taufe und Glaube, Gott und Mensch. Denn was Gott machet und thut, das sind solche Werke, die da fest, gewiß, unwandelbar und ewig sind .. aber was wir thun, ist unstet und ungewiß, daß man nichts darauf gründen kann. Daher, damit die Taufe bestehe und gewiß sei, hat sie Gott nicht gegründet auf unsern Glauben, sondern auf sein Wort und Ordnung." Deshalb sei es ein Irrthum, daß Cyprian ihre Geltung von der Reinheit des Priesters abhängig mache. Aber wie, wenn dem Empfänger der Glaube fehlt? — Antwort: „Es stehe um meinem Glauben wie es wolle, er komme oder bleibe, das gibt noch nimmt der Taufe nichts überall. Ja ob ich gleich nimmermehr glaube, noch ist die Taufe recht und vollkommen, denn es liegt nicht an meinem Glauben oder Unglauben, sondern an Gottes Ordnung. .. Glaubest du es und brauchest es recht, wohl dir; glaubest du nicht, so empfähest du es dir selbst zur Verdamniß. Denn man kann die Taufe, wie andere Sakramente und Ordnung Gottes, wohl zu Schaden und Verderben brauchen, also daß einer selig, der andere verdammt werde durch einerlei Taufe; aber das gehört nicht zum Wesen, sondern zur Kraft und

---

*) Hier liegt der Uebergangspunkt von dem allgemeinen Sakramentsbegriff Luthers zu seiner Auffassung der einzelnen Sakramente.

Brauch der Taufe", Bd. 16, 62. 95. 97. Vgl. im großen Katechismus 4. Hauptstück.

Hiermit hat Luthers Sakramentslehre nach der objectiven Seite ihren Höhepunkt erreicht. Man sieht bereits klar die lebendige Durchdringung des irdischen Zeichens von dem göttlichen, wodurch ersteres zum wirksamen Mittel für letzteres wird; man sieht, daß es sich im Sakrament gar nicht blos um eine Besiegelung, sondern um eine reale Gnadenmittheilung handelt. Die sich mittheilende Gnade selbst wird jedoch im Allgemeinen noch immer als die gratia evangelica, „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit" bezeichnet. Es erübrigte also noch, das Heilsgut, welches die Sakramente sonderlich gewähren, näher zu bestimmen und von da rückwärts den Begriff des Sakraments und die Art seiner Wirkung im Unterschiede vom Wort zum Abschluß zu bringen. Ersteres hat Luther noch selbst an den einzelnen Sakramenten gezeigt, letzteres zu thun, hat er unterlassen. Er bleibt im Grunde dabei stehen, daß Kraft und Wirkung der Sakramente mit der des Wortes identisch sind, und wenn er auch beide häufig als Wort und Werk unterscheidet, so bedingt dieß doch noch keinen Unterschied in der Wirkungsweise. Nur versuchsweise nimmt er bezüglich des Abendmahls (in der Schrift: Daß die Worte u. s. w.) einen Ansatz dazu: „Also thut Gott mit uns, daß er uns beides vorlegt, sein Werk und Wort. Das Werk soll der Leib thun, das Wort soll die Seele fassen.. So theilet's Gott also nach beiderlei Maße und gibt das Wort für die Seele, und das Werk für den Leib, auf daß beide selig werden und einerlei Gnade genießen."

Wir kehren von da zu der subjectiven Seite der Lehre Luthers zurück. Die Sakramente wollen dem Glauben einen objectiven, unwandelbaren Anhaltspunkt darbieten. „Gott bauet sein Wort und Sakrament nicht auf deine Würdigkeit, sondern aus lauter Gnaden bauet er dich Unwürdigen auf sein Wort und Zeichen. Die Sakramente setzen daher einerseits

schon den Glauben an das Wort, in das sie gefaßt sind, voraus, andrerseits stärken und gründen sie ihn: „Wir sagen, daß zum rechten Brauch der Sakrament der Glaube gehöre, der da glaube der göttlichen Zusage und zugesagte Gnade empfange, welche durch Sakrament und Wort angeboten wird, denn die göttliche Zusage kann Niemand fassen, denn allein durch den Glauben"; ohne den Glauben nützen die Zeichen nichts (W. XVI, 1513). Die erstere Hälfte unsers Doppelsatzes hebt Luther besonders in der früheren Zeit hervor, die letztere in der späteren; doch sagt er auch schon im J. 1519: „daß die Sakramente gar ein großer Trost sind und gleich ein sichtlich Zeichen göttlicher Meinung, daran man sich halten soll mit festem Glauben, als an einen guten Stab, dadurch Jakob der Patriarch über den Jordan ging. Mit dem Zeichen werden Alle erhalten, die erhalten werden. Es weiset auf Christum und sein Bild, daß du magst wider des Todes, Sünd und Hölle Bild sagen: Gott hat mir zugesagt und ein gewiß Zeichen der Gnaden in seinen Sakramenten gegeben, daß Christi Leben soll deinen Tod, sein Gehorsam deine Sünden überwunden haben u. s. w. . . Dieses Zeichen, solch Zusag meiner Seligkeit wird mir nicht lügen; Gott hat es zugesagt, Gott mag nicht lügen, weder mit Worten noch mit Werken. Und wer also pocht und sich auf die Sakramente stöhnet (stützet), des Erwählung und Versehung wird sich von selbst ohne seine Sorge und Mühe wohl finden", 21, 266. Vergl. Sermon von der heiligen Messe 1520, Bd. 27, 166: „Wo die Messe in ihr selbst genug wäre, jedermann zu helfen, was dürften wir des Glaubens und Gebetes? . . . Möchtest du aber sagen: was ist denn Noth, daß man Messe habe in der Kirche? Antwort: es ist wahr, solcher Glaube ist gnug und richtet es wahrlich Alles aus; aber wo möchtest du an solchen Glauben, Opfer, Sakrament und Testament gedenken, wenn es nicht an etlichen bekannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt

würde. Gleichwie auch die Taufe und Absolution, wiewohl ohne sie der Glaube genugsam ist, wo man nicht mehr thun kann, doch wenn sie nirgend wären, wer könnte daran gedenken und glauben, oder wer könnte etwas davon wissen oder sagen? . . . Wenn ich Gott nicht ergreife durch äußerliche Dinge, wie kann ich ihn denn antreffen? — Man soll Gott suchen, wo er sich finden lassen will." 36, 229. 19, 85.

Diese seine Lehre von den Gnadenmitteln hat Luther einerseits gegen die römische vom opus operatum, andrerseits gegen die Zwinglische und Wiedertäuferische entwickelt *), und aus

---

*) Nicht ohne einige Schwankungen und in einer gewissen Stufenfolge. Zunächst nämlich, in der frühesten Periode bis zum J. 1521, ist es Luthern nur um den Brauch und Nutzen der Sakramente zu thun. Er nimmt dabei seinen Ausgangspunkt von der Rechtfertigung. Wie verhalten sich die Sakramente zu ihr, in wie fern sind sie für dieselbe von Bedeutung? Die Antwort ist: sofern sie dieselbe Gnadenverheißung, welche das Wort verkündigt, bezeugen und besiegeln; bezeugen, sofern die Verheißung des Wortes mit ihnen verbunden ist; besiegeln, sofern der Verheißung ein äußerlich Zeichen hinzugefügt, ein Siegel an die Worte angehängt ist, welches auf das Geistliche hinweist, es bedeutet, und dessen Empfang verbürgt (nicht vermittelt). Da ist denn die Hauptsache in der Messe, im Sakrament das Wort, das Testament; das Zeichen steht nur daneben oder darunter, wie das Siegel unter einem Brief, eine innere, reale Beziehung zwischen ihnen beiden findet nicht statt. Was das Zeichen an und für sich ist und in sich schließt, kommt dabei für Luther noch gar nicht in Betracht; er hält es zwar fest, daß Christi Leib im Brod ist, aber er legt kein Gewicht darauf, es hat ihm für das Heil noch keine Bedeutung. Da ihm demnach alles allein am Wort liegt, das Wort aber den Glauben verlangt, so hängt die Kraft und Wirkung des Sakraments ganz von letzterem ab. Daher sagt er etwa: „Die Wort sind Zusagung und Testament, die Sakrament heilige Zeichen. Nun als vielmehr liegt an dem Testament, denn an dem Sakra-

diesen Gegensätzen versteht man erst recht ihre Wichtigkeit. Denn hinter diesen Gegensätzen liegt nichts geringeres als die Grund=

ment, also liegt viel mehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe, und also ohne Sakrament doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Meß täglich nießen, wenn ich nur das Testament, das ist die Wort und Gelübde Christi für mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke." Dieser Anschauung gehören an die Schriften vom hochwürdigen Sakrament 1517, von der Bereitung zum Sterben 1519 und der Sermon vom N. Test., ihre Grenze bezeichnet die Schrift de captivitate babylonica *).

Die zweite Stufe erreicht Luther im Kampf mit den Wiedertäufern, und dieß ist die oben im Texte dargestellte. Nur lassen sich beide nicht scharf chronologisch scheiden, sondern mehr nach dem jeweiligen Gegensatz, den Luther im Auge hat. — Melanchthon hat die Lehre Luthers nach ihrem zweiten Stadium in der Augustana, in deren Apologie und in den Locis fixirt; ob völlig im Sinne Luthers, kann man in sofern zweifeln, als Melanchthon die christologische Voraussetzung desselben nicht theilt; — allein der Form nach völlig entsprechend. Denn zwar sagt er in der Apologie von den Sakramenten: sunt ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, oder: sacramentum est verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum; quare idem est utriusque effectus; aber nicht nur drückt sich Luther häufig eben so aus, sondern Melanchthon sagt hinwiederum eben dort: sacramentum est cerimonia vel opus, in quo Deus nobis e x h i b e t hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio, was den Grundgedanken Luthers ausdrückt. In den Locis heißt es: cum verbo Dei efficax est spiritus s., in spezieller Anwendung auf die Taufe: ministri tantum exhibent externum

*) Z. B. Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui redditur baptismus.

differenz der römischen und reformirten Kirche von der lutherischen. Es ist die ganze Aeußerlichkeit des katholischen Kirchenbegriffs, die

ministerium, sed per illud efficax est Christus: was sowohl im Sinne Luthers als auch im Sinne eines „Nebeneinander" (simul) verstanden werden kann, was die Ansicht Calvins ist. Ueberhaupt lautet die Ausdrucksweise des Letztern, die sich die reformirte Kirche angeeignet hat, der Melanchthon'schen und selbst der Luther'schen ziemlich ähnlich. Daher erscheint die Differenz in der Sakramentslehre beider Kirchen auf den ersten Anblick nicht sehr erheblich. Dennoch ist sie eine tiefgreifende. Und diese Differenz liegt nicht in einer schärfern Unterscheidung Luthers zwischen Wort und Sakrament, auch zunächst nicht darin, daß er letzteren ein sonderliches Gnadengut vindicirt, — denn dieß kommt bei seinem allgemeinen Sakramentsbegriff, und nur um diesen handelt es sich hier, noch nicht in Betracht, — sondern sie liegt, wenn ich recht sehe, in seiner weit tieferen und erfüllteren Anschauung vom Wort, wie wir sie oben entwickelten. Indem er das Wort, in diesen realen Sinn gefaßt, in die Sakramente hineinlegt und zum wirkenden Centrum derselben macht, gewinnen letztere selbst einen realeren Inhalt, sie participiren an der unendlichen Energie des Wortes, sie werden Thathandlungen des im Worte gegenwärtigen Christus, vom Wort (von Christo) durchdrungen, zu Mittheilungsmitteln seines realen Inhalts, signa exhibitiva, während dagegen die Reformirten das Wort selbst weit spiritualer fassen und die Sakramente unter dasselbe herabsetzen; sie sind nur ein äußerlicher Anhang zu dem Worte. Nach Luther haben die Sakramente keine geringere Kraft als das Wort: das Wort wirkt die Wiedergeburt, aber auch die Taufe wirkt sie; nach reformirt-calvinischer Anschauung wirkt der Geist durch's Wort die Wiedergeburt, nicht aber wirkt sie die in's Wort gefaßte Taufe, — diese ist nur ein begleitendes signum. Allein auch das Wort selbst wirkt nach Calvin die Wiedergeburt nur in den Erwählten, für die Uebrigen ist es ein bloses signum, das die wirksame Kraft des Geistes nicht in sich trägt — und von da aus verschärft sich noch die Differenz von der lutherischen Lehre; Wort und Geist durchdrin-

falsche Objectivität der katholischen Anschauung, ihre einseitige Zurücksetzung des Wortes und des persönlichen Glaubens hinter die kirchlichen Institutionen und Vermittlungen, die sich in dem Satze, daß die Sakramente des N. Test. ex opere operato wirken, reflektirt. Ihr stellt Luther die Bedeutung des Wortes und des Glaubens entgegen. „Die Sakramente sind nichts ohne das Wort, das Wort aber fordert den Glauben; ohne den Glauben keine Vergebung der Sünden, kein Heil." Zwingli dagegen will nichts von einer werkzeuglichen oder instrumentalen Heilswirkung Gottes wissen: „Gott braucht kein Geleit noch Wagen"; ohne kreatürliche media, rein unmittelbar, inwendig durch den Geist wirkt er. Zwingli geht darin so weit, daß er (später) selbst die Gnadenwirkung der Predigt läugnet: nicht aus der Predigt komme der Glaube, wie die „Sakramentirer" (Lutheraner) annehmen, sondern allein vom heiligen Geist *); die Sakramente vollends sind ihm nur äußerliche Zeichen, nicht Gnadenmittel, sondern Pflichtzeichen, höchstens Gnadenzeichen, und auch als diese völlig leer und unwirksam; scio, sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent; sie dienen

---

gen sich nicht objectiv, sie sind neben, außer einander, wirken nicht einmal überall gleichzeitig, und damit hört das Wort auf, an sich Gnadenmittel zu sein. Dieß Alles gilt dann in noch höherm Maße von den Sakramenten. Der Dissensus hebt also nicht erst bei der Lehre von den einzelnen Sakramenten an, er besteht in der Grundanschauung von dem Wesen der Gnadenmittel und den Sakramenten überhaupt. Nur wenn man die auf beiden Seiten gleichlautende Ausdrucksweise im Sinne Calvins, statt in dem ihres Urhebers faßt, gewinnt es den gegentheiligen Schein. — Dieß sagen wir im Gegensatz zu J. Müller, die evang. Union 287, aber auch zur Berichtigung der Ansicht Stahl's (die luth. Kirche u. die Union), der, gegen den Sinn Luthers, das Wort im Verh. zu den Sakramenten unterschätzt.

*) De provid., Opp. Zwinglii IV, 125.

nicht einmal zur innerlichen Stärkung des Glaubens, sondern zur Selbstdarstellung des ohne sie innerlich vom Geist gewirkten Glaubens, etwa noch zur Unterstützung des Fleisches *). Dieser Ansicht gegenüber, — an welche sich dann der wiedertäuferische Spiritualismus anschloß, der unter Verachtung des äußeren Wortes und aller äußern Zeichen uund Ordnungen nur vom Geiste wissen wollte und damit die ganze Wahrheit und Realität des Christenthums bedrohte, — machte Luther, und zwar je tiefer er mit ihr in Kampf geräth, desto nachdrücklicher und mit immer fortschreitender Energie die objective Bedeutung der Gnadenmittel, die göttlich verbürgende und exhibitive Kraft der Sakramente, die Realität des leiblichen Wortes und die Durchdringung der Zeichen durch das Göttliche geltend. Und eben damit stellt er zugleich der Prädestinationstheorie das einzig haltbare Gegengewicht entgegen. Es war nicht ohne Zusammenhang mit seiner Gnadenmittellehre, daß Zwingli auf diese Theorie gerieth. Sein Grundsatz von der unvermittelten Heilswirkung Gottes drängt mit einer gewissen Nothwendigkeit dahin. Denn es hat der Christ das tiefste Bedürfniß, seines Heiles in Christo völlig gewiß zu werden; der Glaube, der allerdings diese Selbstgewißheit in sich trägt, bedarf, weil er subjectiver Natur ist und mannichfaltigen Schwankungen unterliegt, doch selbst wieder eines festen Punktes außer und über sich, um darauf zu stehen, und dieser Punkt kann kein anderer sein, als der objective unwandelbare Wille Gottes. Habe ich den nicht gleichsam handgreiflich vor mir, so muß ich ihn in jenseitiger Ferne suchen, in einer absoluten Vorherbestimmung; liegt er aber da, dann fällt auch alle Realität in diesen Einen Punkt und die Gnadenmittel verlieren ihre selbstständige Bedeutung; sie werden zu blosen Wahrzeichen der in voraus fertigen Erwählung, sie vermitteln dem Menschen nur das

---

*) S. die Nachweise bei Siegwart: Ulrich Zwingli S. 187 ff. und bei Schenkel, das Wesen des Protestantismus, Bd. 1, 413. 416.

Bewußtsein davon. Umgewandt zeigt die richtige Erkenntniß der Gnadenmittel den einzig richtigen Weg zur Befriedigung jenes unabweisbaren Bedürfnisses; sie lehrt mich die Heilsgewißheit weder mit Zwingli und Calvin in einer ewigen Erwählung, noch mit dem Katholizismus in der Gewährleistung der sichtbaren Kirche suchen, sondern da, wo Gott selbst verheißen hat, sich von mir finden und ergreifen zu lassen: in Wort und Sakrament. Insofern kann man wohl sagen, Luther hat durch seine Gnadenmittellehre sowohl die katholische Lehre von der äußerlichen Autorität der Kirche, als die reformirte von der Prädestination, ja seine eigene Theorie davon *) überwunden, und damit dem fal-

---

*) Die jedoch schon von vorn herein bei ihm eine andere Stellung und eine andere Tendenz hatte, als bei Zwingli und Calvin. Er hat sie zwar niemals ausdrücklich zurückgenommen, aber wenn er doch auf der einen Seite sagt, „daß Christus für die Sünden der ganzen Welt gestorben, daß die Gnade Gottes in Christo für Alle vorhanden sei" (W. XIX, 1747. 1751), und wenn er auf der andern Seite diese Gnade dergestalt an die Gnadenmittel gebunden sein läßt, daß sie Jeder in diesen ergreifen kann, so sind dieß doch die Momente, welche die absolute Prädestination durchbrechen. In dieser Hinsicht ist besonders die Predigt am Sonntag Sept. v. J. 1534 wichtig: „Etliche deuten die Worte also: „Viele sind berufen", das ist Gott beut seine Gnade Vielen an; „aber wenig sind auserwählt", das ist, er läßt aber solche Gnade Wenigen widerfahren, denn es werden ihrer wenig selig; das ist zumal ein gottloser Verstand" . . Die Meinung, „es fehle allein an Gottes Willen, daß wir nicht Alle selig werden" — wenn man dagegen jene Meinung hält, da sich findet, wo man am ersten den Herrn Christum kennen lernt (nämlich Joh. 3, 16), so wird man befinden, daß es eitel Gotteslästerungen sind." Vielmehr habe es folgende Meinung mit diesem Spruch: „Die Predigt des Evangelii gehet im gemein und öffentlich, wer es nur hören und annehmen will, und Gott läßt's auch darum so gar im gemein und öffentlich pre-

schen Objectivismus und dem falschen Spiritualismus eine gleich starke Mauer entgegengestellt.

Die Lutherische Kirche hat sich auch darin den Ertrag seiner Arbeit angeeignet, vgl. Augsb. Conf. Art. V, Schmalk. Art. III, 7, die beiden Katechismen. Conc. F. Art. 2: Spiritus s. per Verbum efficax esse gratiam largiri vult, Art. XI: Praedicatio verbi et ejusdem auscultatio sunt spiritus s. instrumenta, cum quibus et per quae in hominibus velle et perficere operari vult*). Doch erreichte die zunächst in ihr herrschend gewordene Lehrform nicht völlig die Tiefe der Anschauung Luthers von den Gnadenmitteln. Sie ist einem früheren Stadium seiner Entwicklung entnommen, und, wenigstens hinsichtlich der Sakra-

---

digen, daß es jedermann hören, glauben und annehmen soll und selig werden. Aber wie geht's? . . . Wenige halten sich also gegen das Evangelium, daß Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat. Das heißt Christus „nicht auserwählt sein", sich nicht so halten, daß Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat." Vgl. Bd. 50, 250 zu Joh. 17, wo Luther ausführt, daß der Grund, warum nicht Alle glauben und selig werden, ob sie gleich das Wort hören, der objectiven Kraft des Wortes nichts benehme: „Gleichwie das Erdreich keine Frucht bringen noch tragen kann ohne den Samen, obwohl der Same nicht allezeit bekleibet und aufgeht, welches ist nicht des Samens, sondern der Erden Schuld"; wie man nun nicht folgern dürfe, weil die Erde ohne das Wort keinen Samen trägt, so müsse jedes Erdreich, darauf der Same fällt, Frucht tragen, „so folget auch hier nicht, daß darum Jedermann glauben muß, der das Wort hört, obgleich der Glaube durch's Wort kommen muß." Von diesen und ähnlichen Stellen aus berichtigt sich, was Lütkens: Luthers Prädestinationslehre 1858 S. 93 ff. aufstellt.

*) Ich finde in sämmtlichen Stellen der Bekenntnisse keine Spur einer verschiedenen Auffassung des Verh. von Wort und Geist. Gegen J. Müller, Stud. u. Krit. 1856, Heft 1.

mente, von Luther selbst nicht vollständig durchgeführt. Denn wie wir bereits andeuteten, hat seine Erkenntniß von dem Wesen der Taufe und des Abendmahls, die ihm erst allmählig aufging, einen erfüllteren Sakramentsbegriff zur Consequenz, als der war, von dem er seinen Ausgangspunkt genommen hatte. Erst die beiden Schwaben, Hafenreffer und Hutter, haben versucht, diese Consequenzen zu ziehen. Und diese Consequenzen drängen von selbst weiter auf die Frage nach dem Unterschied vom Worte hin. Aber darauf können wir erst nach der Lehre von den einzelnen Sakramenten eingehen: wir werden dort die Untersuchung wieder aufnehmen.

§. 66.

Das menschliche Wort ist das natürliche Mittel des persönlichen Verkehrs zwischen den Menschen. Denn das Wort ist nichts anderes, als eine Verkörperung des Gedankens, eine Verleiblichung des Geistes, dessen denkende Thätigkeit selbst ein inneres Sprechen ist. Und nicht nur unser Denken, sondern auch unser bewußtes Wollen und Empfinden, die ganze Welt unseres inneren Lebens gibt sich in der Sprache einen lautbaren Ausdruck, eine geistig-sinnliche Gestalt, durch die es sich uns selbst vergegenwärtigt und Andern vernehmlich, durchsichtig, zugänglich wird. Denn was mir in der Form des Wortes von Außen her entgegentritt, darauf kann ich mit meinem Denken und Wollen eingehen, das kann ich mir frei assimiliren oder auch ablehnen, weil es die Form meines eigenen Geisteslebens hat; und auf demselben Wege kann ich das mir Angeeignete auch wieder andern übermitteln. So ist das Wort beides zumal: Mittel der Selbstdarstellung und Vehikel der Selbstmittheilung des Geistes, nicht nur zwischen einzelnen Personen, sondern zwischen ganzen Geschlechtern, das Medium, durch welches sich die geschichtliche Continuität des Lebens der Menschheit, ihrer Gedanken und

Thaten, durch alle Zeiten hindurch vermittelt. Und das nicht blos auf äußerliche gedächtnißmäßige Weise, sondern so, daß in dem Worte, auch nachdem es sich von dem Sprechenden losgelöst hat und zur Tradition geworden ist, der ursprüngliche Geistesgehalt nachklingt und fortwirkt. Es wird, einmal in die Objectivität herausgesetzt, zu einer bleibenden Macht. Noch mehr: die Sprache ist das natürliche Medium unsers Verkehrs mit Gott. Jede tiefere religiöse Regung, jedes dringende Gebet des Herzens faßt sich in's Wort und dringt als austönender Laut zu Gott empor; wie denn umgewandt die menschliche Sprache selbst nur der kreatürliche Wiederhall (die Antwort) der göttlichen Ansprache an den Menschen ist. Von Anfang an hat sich der Verkehr zwischen Gott und Menschen in der Form eines Zwiegesprächs vollzogen.

In das menschliche Wort kleidet daher auch der Geist Christi seine heilszueignende Thätigkeit, er macht es zum Mittel seiner Selbstbezeugung und eben damit zum Gnadenmittel.

Die geeigneten Organe dafür hat sich der Herr selbst schon in den Aposteln zubereitet. Die Zwölfe gehörten nämlich einerseits dem Organismus der Gemeinde an, hatten aber zugleich den sonderlichen Beruf, dem Werke des Herrn auf grundlegliche Weise zu dienen. Sie waren bestimmt, seine Zeugen vor der Welt, die ersten, von ihm selbst unmittelbar berufenen, autorisirten und ausgerüsteten Träger des Worts an die erlöste Menschheit zu sein. Dieses Wort ist wesentlich das vom Herrn selbst verkündigte, sein gottmenschliches Wort, welches, wie wir §. 54 sahen, das alttestamentliche Gotteswort in sich aufgenommen, ihn, von dem es stammt, Christum selbst, zum Inhalte hat (seine Person, sein Werk, sein Reich). Der heilige Geist schafft also jetzt nicht erst dieses Wort, aber er macht es zum Mittel seiner Wirksamkeit, indem er es in dem Geiste derer verklärt, die es unmittelbar von dem Herrn empfangen

haben. Er erschließt ihnen durch innere Erleuchtung den Sinn, den göttlichen Gedanken dieses Worts, er bringt ihnen durch innere Entwicklung den Inhalt desselben zum klaren und richtigen Verständniß, und befähigt sie damit, es auch ihrerseits als absolute Wahrheit zu denken und in adäquater Form zu reproduziren. Ihr Wort ist also das vom heiligen Geist gewirkte Zeugniß von Christo, ein von Menschen gedachtes, verkündigtes, aber nicht erdachtes, nicht aus der Tiefe menschlichen Geistes geschöpftes, sondern aus der Tiefe Christi entsprungenes, vom Geiste Christi ausgewirktes und durchdrungenes, mithin göttlich-menschliches, inhaltsvolles, lebenskräftiges Wort; göttliche Wahrheit und göttliche Kraft.

In diesem ihrem Worte gewinnt die ganze vergangene Heilsgeschichte eine lebendige Gegenwart; die Thatsachen der Welterlösung und Weltversöhnung, Christi Tod und Auferstehung in der Einheit mit den darin verwirklichten göttlichen Heilsgedanken treten aus ihrer geschichtlichen Vergangenheit heraus und wenden sich mit dem ganzen Gewichte ihrer währenden Bedeutung an den Menschen; es ist nicht blos die Kunde von dem Heile in Christo, es ist das Heil selbst, das sich so, in's Wort gefaßt, dem Menschen zur Aneignung darbietet, — und in und durch diese apostolische Heilsverkündigung hindurch wirkt der Geist, aus dem das Wort stammt, oder vielmehr, die Verkündigung der Jünger ist selbst nichts anderes, als die fortwährende Reproduktion des göttlichen Wortes in der Kraft des heiligen Geistes. Das Verhältniß beider ist daher dieses, daß zwar der Geist Christi nicht aufgeht in dem Worte, noch auch seine Thätigkeit daran abtritt — denn er steht als persönliches, selbstständiges Prinzip über ihm — aber seine Wirksamkeit kommt auch nicht erst von Außen hinzu zu dem Worte, noch geht sie daneben her, sondern der heilige Geist ist dem Worte *immanent*, er durchdringt es mit sich und wendet sich *mittelst* desselben (per verbum praedicatum)

an die menschlichen Persönlichkeiten. Nicht mechanisch, aber auch nicht blos dynamisch ist mithin das Verhältniß des gottgewirkten menschlichen Wortes und des heiligen Geistes zu denken, sondern als ein organisches In- und Durcheinander, und nicht aus einander liegen die Wirkungen beider, sondern es ist ein und derselbe Effekt, der sich durch beide vollzieht: principaliter durch den Geist, instrumentaliter durch's Wort; m. a. W.: die persönliche Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch den sachlichen Inhalt des Wortes dem menschlichen Geiste.

Das Alles gilt nun zunächst von der mündlichen Verkündigung der Apostel, deren sonderlicher Beruf es war, den Grund zu legen, auf dem sich die weitere Entwicklung der Kirche erbauen sollte, und welche zu diesem Dienste auch besonders ausgerüstet waren. In ihrem Zeugnisse hat das Wort eine objective Gestalt gewonnen, in der es einerseits in Schrift verfaßt, anderseits als mündliche Ueberlieferung in die Geschichte eingehen und in dieser Doppelgestalt durch alle folgenden Zeiten der Kirche hindurchgehen konnte und sollte.

In Schrift wurde es gefaßt durch eine Wirkung des heiligen Geistes, die wir die Inspiration nennen, und in einer Gestalt, in welcher es die ganze Offenbarung Gottes in Christo enthält. Diese schriftliche Darlegung schließt sich rückwärts an die alttestamentliche Schrift an, und führt die Geschichte der neutestamentlichen Oekonomie bis dahin fort, wo sie in der Kirche eine konkrete Gestaltung in der Welt gewonnen hat; sie umfaßt den Inbegriff der gesammten göttlichen Heilsoffenbarung in der Einheit der Heilsgeschichte und des Heilswortes, nach ihrer geschichtlichen Thatsächlichkeit und nach ihrem klaren Lehrgehalt — sowohl die Thaten Gottes, durch welche, als die Form, in welcher das Heil in der Welt Bestand gewonnen hat, als endlich die Weissagung auf das Ende der Geschichte;

mithin die durch Christus wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen nach ihrer objectiven und subjectiven Seite, nach ihrer heilsgeschichtlichen und nach ihrer (ursprünglichen) kirchengeschichtlichen Verwirklichung. Vermöge dieses ihres Inhalts ist die heilige Schrift des neuen Testaments vollkommen geeignet, der Kirche Christi für alle folgenden Zeiten zur Norm der Lehre und des Handelns zu dienen. Eine solche objective Norm (Kanon) bedarf die Kirche für ihren Beruf; erst damit ist sie vollständig ausgerüstet zu dem Dienst, in den sie der Herr nehmen will, und eben dazu hat Er ihr diese heilige Schrift durch denselben Geist gewirkt, durch den er die Kirche gestiftet hat und in dem er derselben stetig einwohnt. Insofern gehört die Herstellung der neutestamentlichen Schrift selbst noch mit zu den kirchenstiftenden Thaten des Geistes Christi; sie ist der Abschluß derselben. — In ihr hat das Wort eine feste, urkundliche, aller menschlichen Trübung entnommene Gestalt gewonnen (verbum fixum).

In die Gemeinde aber geht es ein als lebendige Verkündigung und wirkt in ihr durch alle Zeiten hindurch fort, indem es sich selbst aus der Gemeinde, näher aus denen, die sich von ihm haben ergreifen lassen, immer neue Organe schafft, neue Zeugen, die es stets reproduziren und, amtlich oder außeramtlich, Andern darbieten. Damit wird also das Wort aus der Objectivität, in die es durch den Dienst der Apostel hingestellt ist, immer wieder (durch den Glauben) in die Subjectivität der Gemeinde, in die Individualität ihrer Glieder hereingenommen, um sich auf's neue wieder daraus heraus zu setzen als Zeugniß, Bekenntniß, Predigt, Lehre — und das ist der Weg, auf dem die Heilsbotschaft durch die Geschichte hindurchgeht und successiv an die Einzelnen gelangt (verbum praedicatum). Durch den Dienst der Kirche pflanzt sie sich fort. Aber durch diese menschliche Verkündigung und Darbietung setzt sich zugleich die Wirksamkeit des heiligen Geistes

fort, die sich unzertrennlich an das von ihm gewirkte Wort gebunden hat. Das oben bezeichnete Verhältniß ist ein währendes, fortwährend sich bewährendes, und eben davon hat das Wort (auch im Munde der Kirche) die göttliche Kraft, vermöge deren es die Heilszueignung schafft. Es thut dieß nicht allein kraft seines einmaligen Ursprungs aus dem heiligen Geiste, sondern kraft der fort und fort durch dasselbe sich dem Menschen vermittelnden persönlichen Thätigkeit desselben Geistes.

Der Unterschied zwischen dem grundlegenden apostolischen Zeugniß und zwischen dieser gemeindlichen (amtlichen oder außeramtlichen) Verkündigung besteht also darin, daß jenes das ursprüngliche, diese das abgeleitete, ist, jenes auf unmittelbarer Erleuchtung durch den heiligen Geist beruht, letztere durch ersteres vermittelt, ersteres unfehlbar, letzteres der Möglichkeit der Trübung ausgesetzt ist, weil es durch die menschliche, mit der Sünde noch behaftete und darum irrthumsfähige Individualität hindurchgeht; es kann entstellt, verderbt, ja in sein Gegentheil verkehrt werden. Aber es davor zu bewahren, ist eben der Kirche die heilige Schrift gegeben. Aus ihr hat die mündliche Verkündigung fortwährend zu schöpfen, an ihr soll sie sich immerdar normiren, durch sie sich bestimmen lassen, und so lange sie dieß treu thut d. h. so lange sie schriftgemäß ist, ist sie Gottes Wort; der substantielle Inhalt (sensus divinus) bleibt derselbe, wenn auch in freier und individueller Form. Sofern und solange aber das in der Kirche verkündigte Wort Gottes Wort ist, bleibt es auch das Medium für die Uebermittlung und Zueignung des Heils.

Diese Wirkung des Wortes beruht aber gerade auf dem bezeichneten sachlichen Inhalt desselben, darauf also, daß es Zeugniß von der in ihm wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen ist. Dieses ist allerdings auch Zeugniß wider die Sünde und über die Schuld der Welt; Manifestation der absoluten Heiligkeit Gottes und seines Zorns

über alles arge Wesen, wie denn Christi Wort und Werk selbst die allergewaltigste Predigt des Gesetzes, sein Tod die nachdrücklichste Verkündigung des Gerichtes war. Aber die barmherzige Liebe Gottes, wie sie gerade in der Hingabe seines Sohnes sich erweist, leuchtet als das übergreifende Moment hindurch, und diese wunderbare Macht der Liebe ist es allein, welche die gottentfremdete Welt zu überwinden, die Herzen zu erweichen und zu gewinnen vermag.

In dieser Gestalt, als Evangelium, wendet sich das göttliche Wort an die Welt, um sie zum Heil zu berufen.

Schriftbeweis. Die Grundlage bilden die Verheißungsworte des Herrn: Joh. 14, 26. 15, 26 u. 27. 16, 12 u. 13. Er bezeichnet hier die künftige Wirksamkeit des heiligen Geistes als Zeugniß, Verkündigung; als den Gegenstand dieses Zeugnisses sich selbst: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*, als das Substrat dieses Zeugnisses sein eigenes Wort: die *ἀλήθεια*, die Er selbst ist und in seinem Worte geoffenbart hat 16, 12. 13. 14: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* Zu solchem Zeugniß wird der Geist die Jünger befähigen, dadurch, daß er ihnen Christi Wort in Erinnerung und zum Verständniß bringt: *διδάξει, ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.* — Vgl. Joh. 17, 14: Ich habe ihnen dein Wort gegeben, mit v. 20: von denen, die durch ihr Wort zum Glauben kommen. Ferner Mtth. 28, 19 u. 20, wo der Befehl, alle Völker zu taufen und zu lehren, sich mit der Verheißung: „Ich bin bei euch u. s. w." deckt. —

Ueber die Art, wie wir uns diese Wirksamkeit des heiligen Geistes in dem Geiste der Apostel zu denken haben, gibt 1 Kor. 2, 12—13 Aufschluß. Das, was sie von Gott haben überkommen (*τὰ χαρισθέντα*), ist das Mysterium des Heils (c. 1, 23. 2, 9); erschlossen aber hat ihnen das Gott durch seinen Geist. Denn, heißt es, diesen Geist haben wir empfangen, *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* d. h. damit wir je-

nes Mysterium wüßten, verstünden — welches wir auch aussprechen, nicht in Worten von menschlicher Weisheit erlernt, sondern in solchen, die vom heiligen Geiste erlernt sind: *ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις*, mit Geistigem Geistiges verbindend (*πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*) — d. h. mit dem vom heiligen Geiste gelehrten Stoff auch geistgewirkte Rede verbindend. Also ist ihr Zeugniß von Christo geistgewirkt nach Inhalt und Form. Vgl. Mtth. 10, 19. 20. Luc. 12, 11. 12.

Daraus ergibt sich, was es um das Wort der Apostel ist; es ist der substanziellen Grundlage nach: *ῥῆμα κυρίου*, Luc. 10, 16. Col. 3, 16. 1 Pet. 1, 25. 1 Theff. 1, 8; dem Prinzip nach: Zeugniß des heiligen Geistes Joh. 14; dem wesentlichen Inhalte nach: die Wahrheit, der Inbegriff der geoffenbarten Heilswahrheit Joh. 17, 17. Apg. 20, 27. Eph. 1, 13. Col. 1, 5. 6. 2, 3; der Wirkung nach: Göttliche Kraft Mtth. 13, 3 ff. Röm. 1, 16. 1 Pet. 1, 23 (*λόγος ζῶν*) 1 Kor. 1, 18. 24. Phil. 2, 16 (*ῥῆμα ζωῆς*)).

Hiemit sind bereits alle Hauptsätze unseres §. bewiesen.

Es fragt sich nur noch um das Verhältniß der Wirkungen des heiligen Geistes zu denen des Worts. Die Schrift vindicirt jedem derselben die Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung des Menschen — und zwar so, daß sie jeder von beiden Causalitäten das Ganze dieser Wirkungen zuschreibt.

Dem heiligen Geiste: Joh. 3, 5. 4, 14 vgl. 7, 39. 2 Tim. 1, 9 (die Berufung), 2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 17. 18 (die Erleuchtung), 1 Kor. 12, 3 (den Glauben), 1 Theff. 4, 8. Röm. 8, 11. 14. 15. 16; das ganze neue Leben des Christen: die Gotteskindschaft und das Bewußtsein derselben haben ihre Causalität am heiligen Geiste.

Dem Worte: Joh. 15, 27. 16, 8—11, wo das *ἐλέγχειν* des heiligen Geistes offenbar eine Thätigkeit ist, die er durch das Wort der Zeugen ausüben will; Joh. 17, 20, besonders Apg. 26, 16—18. Röm. 1, 16. 10, 17 (*πίστις ἐξ ἀκοῆς*); 2 Theff.

2, 14 (die Berufung) 1 Pet. 1, 22. 23. Jac. 1, 18 (die Wiedergeburt). — Vgl. 1 Kor. 2, 4, wo Paulus von seiner Predigt sagt, daß sie Beweisung des Geistes und der Kraft sei; 1 Kor. 4, 15. Also idem effectus verbi et spiritus sancti.

Daß aber diese Wirkungen, obwohl des Wortes, doch zugleich persönliche Wirkungen des heiligen Geistes sind, erhellt näher aus Joh. 17, 7. Apg. 16, 14. Jac. 1, 18 βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας „wollend", kraft seines freien Willens; 1 Pet. 1, 23 mit 28, wo der Wechsel ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου und διὰ λόγου zeigt, daß das Wort die vermittelnde Ursache, die Lebenskraft des heiligen Geistes, die causa principalis der Wiedergeburt ist.

Das Alles gilt nun freilich zunächst und sonderlich von den Zwölfen. Allein wie die Verheißung des heiligen Geistes sich nicht auf sie beschränkt, sondern auf die gesammte Jüngerschaft bezieht, so auch die Aussage über das Wort. Die Apostel selbst drücken sich in den angeführten Stellen ganz allgemein aus, ohne zwischen ihrer Predigt und der ihrer Mitarbeiter zu unterscheiden; die Wirkung des Wortes ist beidemal dieselbe; was ja auch thatsächlich die ganze Apostelgeschichte beweist. Und so dürfen wir denn sagen, die Schrift bezeugt den Doppelsatz: das Wort wirkt nicht ohne den heiligen Geist, der heilige Geist nicht ohne das Wort; das Verhältniß beider aber ist das der lebendigen Durchdringung.

Den kirchlichen Consensus finden wir vollständig in der lutherischen Kirche. Luthers tiefsinnige, reale Anschauung vom Worte Gottes haben wir beides im vorigen §. dargelegt; es bedarf daher nur einiger Ergänzungen. Er versteht, wie Wenige, die allgemeine Bedeutung des menschlichen Wortes. Es ist zunächst als innerliches die Dialektik, das Zwiegespräch des Geistes mit sich selbst. Das ganze Herz des Menschen legt sich in sein Wort hinein und spricht sich darin aus. „Das Wort, das ich rede, ist nichts anderes, denn ein Siegel und Bild meines Her-

zens, daß, wer mich höret reden, der siehet, was ich im Herzen habe"; durch das Wort hindurch sehen wir selbst den Engeln (Luc. 2, 14) in's Herz — „so tief kann ich schöpfen und gründen aus dem Wort, daß ich nicht allein Menschen, sondern auch Engel und Gott selbst erkenne." Und nicht nur solche Erkenntniß vermittelt das menschliche Wort, „es ist ein groß, mächtig Ding und bringet durch mit Gewalt." 15, 139. 45, 303 ff. Davon macht Luther zunächst auf das wesentliche, ewige Wort die Anwendung (vgl. Bd. 2. S. 111); dieses persönliche Wort, das der Vater von sich selbst spricht und darin er sich abmalet, hat die Welt gemacht — und wirkt nun auch schaffend und erhaltend fort. „Hüte dich, wenn du diese Worte hörest: Und Gott sprach, daß du ja nicht denkest, als seien es vergängliche Worte, wie wir Menschen sprechen, sondern wisse, daß es ein ewig Wort sei, das von Ewigkeit gesprochen ist und immer gesprochen wird. So wenig als Gottes Person aufhört, so wenig hört auch das Sprechen auf, ohne daß zeitlich die Kreaturen durch dasselbige angefangen haben. Aber Er spricht noch immer und gehet ohn Unterlaß im Schwange, denn keine Kreatur vermag ihr Wesen selbst zu haben. Darum so lange die Kreatur währet, so lange währet das Wort auch, so lang die Erde (Früchte) trägt, so gehet das Sprechen ohn Aufhören fort. Also verstehe Mosen. Sobald wir die Kreaturen ansehen, sollen wir immer denken: Siehe da ist Gott, also daß alle Kreaturen in ihrem Wesen und Werken ohn Unterlaß getrieben und gehandhabt werden durch's Wort. . . . Wo das Wort ist, da folget auch die Kraft, fruchtbar zu sein; also daß die ganze Welt voll Worts ist, das alle Dinge treibt, Kraft gibt und erhält." 33, 48. 45, 321. Aber von diesem wesentlichen, persönlichen Wort geht nun Luther, und häufig ganz unvermittelt, auf das „mündliche" leibliche Wort des Evangeliums über; denn jenes bezeugt und bethätigt sich in diesem (s. §. 66). „Gott selbst (Christus) ist in diesem Wort und mit dem Wort in dem Munde des Menschen

(durch den er es redet), 15, 140. Aus dieser Anschauung heraus preißt dann Luther die Kraft und Wirkung des Wortes: „Es ist eine allmächtige Kraft, so ein großmächtiges Ding, daß es Alles kann und vermag — es richtet alle Dinge aus, es bringt Vergebung der Sünden, es spricht die Absolution über den Menschen (5, 171. 219), es ist Licht und Leben, Same und Speise des neuen Menschen, der Sieg über den Tod und Teufel; es bringt Christum mit sich — darum wer es fasset und hält, der fasset und hält Christum und also hat er durch's Wort, daß er vom Tode ewiglich los wird" (11, 146). — „Welcher Art das Wort ist, der Art wird auch das Herz, das daran hänget: wahrhaftig, gerecht, rein, gut, lebendig, heilig" 13, 234. 19, 299. „Es ist das rechte Heiligthum, dadurch die christliche Kirche und alle Heiligen Gottes geheiligt werden" 3, 377, „es macht nicht nur die Stätte heilig und zum Hause Gottes, es macht aus den Leuten Götter" 35, 129; „es ist Gottes Heiligkeit; denn der heilige Geist führet es selber, salbet oder heiliget die Kirche damit — wir reden aber von dem äußerlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich gepredigt", W. XVI, 2786.

In dieser Anschauung ist auch schon Luthers Ansicht vom Verhältniß des heiligen Geistes zum Wort mitbeschlossen. Denn es ist selbst des Geistes Christi Laut und Stimme. „Gottes Wort ist Geist in dem, der da lehret und predigt und auch in dem, der zuhöret und glaubt" 48, 308. „Darum brauchst du nicht weit nach dem Geist zu fragen, wo du Gottes Wort hast, denn du wirst ihn doch außer demselbigen nimmermehr finden, sondern hie mußt da ihn suchen" 16, 60. So unzertrennlich sind beide. Und das weiß Luther nicht blos aus der Schrift, er hat es an sich selbst erfahren: „Wenn ich ohne das Wort bin, nicht daran gedenke noch damit umgehe, so ist kein Christus daheim, auch keine Lust noch Geist. Aber so bald ich einen Psalm oder Spruch der Schrift für mich nehme, so leuchtet und brennet es

in's Herz, daß ich andern Muth und Sinn gewinne. Ich weiß auch, es soll's ein jeglicher täglich also bei sich selbst erfahren." — Daher der immer wiederkehrende Satz: „Gott hat beschlossen, daß Niemand soll und kann glauben, noch den heiligen Geist empfangen ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt oder gelehrt wird."

Nun hat man allerdings mehrere Stellen Luthers, nach denen es scheinen könnte, als trenne er die Wirkung beider dergestalt, daß das Wort vorangehe und der heilige Geist erst hinzutrete oder nachfolge: z. B. „Neben dem nun, daß solches also geschieht und im Wort des Evangelii uns also verkündigt wird, schreibt es auch der heilige Geist noch innerlich in's Herz; denn die es hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, daß das Herz spricht: das ist ja wahr u. s. w." (1537, Auslegung des christlichen Glaubens in Schmalkalden Bd. 20, 251), oder Bd. 15, 415: „Es ist also beschlossen, das äußerliche Wort muß gepredigt werden und vorhergehen, darnach, wenn man das Wort in die Ohren und Herzen gefaßt hat, kommt der heilige Geist, der rechte Schulmeister und gibt dem Worte Kraft, daß es bekleibet." Auch die Stelle aus dem Bekenntniß vom Abendmahl 30, 368: „Der heilige Geist lehrt uns solche Wohlthat Christi erkennen, heißt sie empfahen, behalten. . . Und thut dasselbe beide innerlich und äußerlich: innerlich durch den Glauben, äußerlich durch's Evangelium, Taufe, Sakrament des Altars, durch welche er als durch die Mittel oder Weisen zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringt." Allein man darf nur die Tendenz und den Zusammenhang dieser Stellen betrachten, so erkennt man leicht, daß Luther hier nicht entfernt ein calvinisches „nebeneinander" meint; in der letztern will er nur sagen, daß die innerliche Wirksamkeit des heiligen Geistes sich durch die äußere des Wortes vermittelt, und zu der zweiten setzt er selbst sogleich hinzu: „Aus dem folget, daß die närrisch thun, ja wider Gottes Ordnung und Einsetzung, die das äußerliche Wort verachten und

verwerfen, meinen, der heilige Geist und der Glaube soll ohne Mittel zu ihnen kommen. . . Gemeinhin ist es so, daß Gott seinen heiligen Geist ohne das gepredigte Wort nicht geben will (Röm. 1, 6. 1 Kor. 1, 24). Wo das nicht zuvor gepredigt wird, da vermuthe man sich nicht, daß der heilige Geist allda wirke, oder irgend ein Glaube da sei. Gleichwie es mit der Sonnen zugeht, die hat zwo Arten an ihr, nämlich den Schein und die Hitze. Wo nun der Schein oder Glanz hingeht, da kommt die Hitze auch hin, wo aber der Glanz nicht hingehet, da bleibt die Hitze auch außen. Also gehet's hier mit dem äußerlichen Wort und dem heiligen Geist auch zu. Der heilige Geist wirkt nirgends, wo er nicht zuvor durch das Wort als durch eine Röhre in das Herz kommt" a. a. O. 417. Durch diese Erklärung hebt sich auch jeder Schein eines Widerspruchs gegen die sonstige Lehrweise Luthers. Man sieht, daß das zuvor und hernach nur das innere Verhältniß ausdrücken will, vermöge dessen der Geist — nicht vor, nicht ohne das Wort, aber nur durch und mittelst desselben in den Herzen wirkt*). Richtig verstanden, sind dann diese Stellen auch insofern wichtig, als sie zeigen, daß Luthern der heilige Geist, obwohl dem Worte immanent, doch als freie und selbstständige Causalität über ihm steht. Eben dieß meint er, wenn er sagt, der heilige Geist wirke bei wem und wenn er will — es ist die Freiheit seiner Gnade, die an kein menschliches Wollen gebunden ist.

Die Wirkung selbst aber ist wesentlich die, daß das Wort seinen Inhalt: Christum, Christi Werk, Christi Gnade, (das Werk des Sohnes) dem Menschen zueignet, indem es erleuchtend den Glauben daran schafft und ihn trägt und hält. „Gottes Wort ist größer denn der Glaube, sintemal nicht Gottes Wort auf den Glauben, sondern der Glaube auf das Wort sich bauet und gründet; dazu der Glaube ist wandelbar, das Wort Gottes aber

---

*) Gegen Jul. Müller, Stud. u. Krit., 1856, 1. Heft.

bleibt ewiglich", 26, 292. — Es will und soll ihn selbst erst schaffen; gelingt es nicht, so liegt die Schuld nicht am Wort, sondern an dem Menschen vgl. S. 365; — aber ganz wirkungslos bleibt darum doch das Wort nie: „Es ist wie die Sonne; gute Dinge, als Wachs und Butter, macht sie weich, böse Dinge, als Koth, macht sie hart wie Stein" 17, 36. 15.

Diese eben so tiefe als praktisch wichtige Anschauung ist Gemeingut der lutherischen Kirche geworden. Matth. Flacius hat sie gegen Schwenkfeld und zwar in der Weise näher entwickelt, daß er den Unterschied des verkündigten und geschriebenen Wortes von dem Logos betonte, diesen als die bewirkende Ursache, jenes als das Gewirkte bezeichnete, und den Nachweis lieferte, wie dieses von Gott gewirkte und in Schrift gefaßte Wort (operatio, effectus), näher die Schrift selbst, dennoch im eigentlichen Sinne Gottes Wort und das Organ der Wirkung des heiligen Geistes sei *). Es war derselbe spiritualistische Irrthum „daß es Gotte unwürdig sei, sich kreatürlicher Mittel und Werkzeuge zu bedienen", welchen Luther so energisch bekämpft hatte, dem hier Flacius entgegentrat, und eine verwandte Erscheinung im Anfang des 17. Jahrhunderts, „das Gnadenreich" von H. Rathmann in Danzig (1621) gab den lutherischen DD. zu noch genauerer Festsetzung Anlaß. Rathmann hatte zwischen dem äußerlichen in Buchstaben verfaßten Wort und dem innerlichen, im Gemüthe der Apostel, unterschieden; jenes, die Schrift sei an sich ein blos äußerliches Zeugniß „wie der Wegweiser am Weg, wie das Bild auf einer Tafel" — lebendig und wirkungskräftig werde es erst in dem lesenden oder hörenden Subject durch die Wirkung des heiligen Geistes, die also erst hinzukommen müsse, wenn jenes zum Mittel der Erleuchtung und Bekehrung des Menschen

---

*) Flacius: Gründliche Verlegung aller schädlichen Schwärmereien Schwenckfelds 1557. Vgl. die gründliche Darstellung bei Preger a. a. O. Absch. VIII.

werden solle*). Es handelte sich also um die Frage nach dem an sich des göttliches Wortes, nach der „Kraft, die ihm per se zukomme", — sei es als mündliches oder geschriebenes; denn beides wurde als völlig identisch gefaßt. Dagegen negirten nun die lutherischen DD. zunächst überhaupt jenen Unterschied zwischen einem äußerlichen und innerlichen Wort: Unter dem Wort sei keineswegs blos der äußerliche geschriebene Buchstabe zu verstehen, sondern der göttliche Sinn und Gedanke, der sich in dem Buchstaben und in dem lautbaren Wort einen Ausdruck gibt (conceptus et sensus divinus, literis in scriptione et vocibus in praedicatione expressus); — und dieses, so bestimmte, Wort (formaliter) sei „kein todter Buchstabe, sondern ein gotteskräftiges Wort, kein blos gemaltes, sondern ein hellscheinendes Bild." Es wohnt ihm eine vis et potentia activa (vis supernaturalis) ad hominum mentes convertendas, regenerandas et renovandas inne, es ist die erleuchtende und heiligende Kraft des heiligen Geistes selbst, die ihm mitgetheilt ist, mitgetheilt weder so, daß sie dem Worte auf physisch-natürliche Weise inhärirte, noch auch so, daß sie erst von außen her beim Gebrauch hinzuträte, non per παράστασιν et adsistentiam externam — sed per sui unionem cum illa (litera, scriptura) intimam et individuam. Daher Quenstedt: vis et efficacia nativa et intrinseca, sive ipsi verbo intime inhaerens. Vermöge dieser ihm immanenten Gotteskraft ist die Schrift wirksames Mittel des heiligen Geistes, medium ordinarium. Diese Bestim-

*) So verstehe ich die, allerdings dunkle, Lehre Rathmann's, so hat sie u. a. auch J. Musäus verstanden, der in seiner trefflichen Introductio in theologiam 1678 P. II, c. 8 (de efficacia scripturae s.) diesen Gegenstand ausführlich behandelt, worauf ich mich hier durchweg beziehe. Vergl. die Abhandlung von Engelhardt: der Rathmannische Streit, in der Zeitschrift für historische Theologie 1854, 1. Hft.

mung will nun nicht so verstanden sein, als ob die persönliche Wirksamkeit des heiligen Geistes in der der Schrift aufginge, oder diese nur vermöge der ihr durch die Inspiration zukommenden Qualität wirkte — letzteres wird von unsern DD. ausdrücklich verneint: „Die Kraft der Erleuchtung und Bekehrung ist nicht in dem Worte eingeschlossen", der heilige Geist bleibt immer die letzte Causalität der Bekehrung, das agens principale, für welche das Wort das Organ oder Medium ist... Exserit verbum suam efficaciam ex dispositione et ordinatione divina per singularem Dei benedictionem et operationem, sagt Quenstedt, und Baier zeigt ausdrücklich: obgleich es scheinen könnte, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung (res verbis revelationis intellectui repraesentatae) durch ihre ausgezeichnete Güte, Willen und Erkenntniß zum Beifall bewegen sollten, so bleibe doch wegen der Unempfänglichkeit des natürlichen Willens für das Geistliche dieser Erfolg aus deficiente supernaturali Dei concursu *).

Was unsere DD. abweisen wollen, ist nur die Vorstellung von einer zum Worte erst hinzutretenden, dasselbe nur begleitenden Wirksamkeit des heiligen Geistes, und das mit vollem

---

*) Compend. Praef. S. 102. Vergl. übrigens Musäus a. a. O. S. 559. 562. 566, dem die obigen Anführungen entnommen sind; insbesondere 580: Bekehrung, Wiedergeburt u. s. w. werden durch Wort und Geist zumal uno et indiviso influxu bewirkt, aber diverso modo; a Deo, ut a causa principali, ab ejus Verbo, ut a causa minus principali sive instrumentali; und S. 584, die Auszüge aus dem Jenenser Gutachten. Ferner Jul. Müller: Das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes u. s. w., in den Stud. u. Krit. J. 1856, Heft 2 u. 3, womit ich jedoch nur theilweise einverstanden bin. Sobald man Sinn und Tendenz unserer DD. im Auge behält, stellt sich bei ihnen der Unterschied von der Lehre Calvins weit schärfer heraus, als J. Müller zugibt.

Recht. Denn diese Vorstellung schneidet der Selbstgewißheit des Glaubens die Wurzel ab, und dient eben so der absoluten Prädestination zur Stütze, als sie die Consequenz der falschen Mystik ist. — In demselben Gegensatze und mit demselben Rechte sagen daher die DD. weiter, daß das Wort jene ihm immanente vis divina nicht nur in usu, sondern immer auch extra usum, oder, wie sie es auch ausdrücken, actu primo habe, d. h. an und für sich, gleichwie die leuchtende und wärmende Kraft der Sonne nicht dadurch bedingt ist, daß wir sie sehen und empfinden. „Ob ich mir das Wort denke, wie es im Gemüthe der Apostel ist, oder wie es von ihnen gepredigt und in den Hörern wirksam wird: an sich wohnt ihm immer die göttliche Kraft den Glauben zu wirken bei" *).

---

*) Per actum primum intelligimus ipsam vim et potentiam divinam, hominum animos illuminandi et convertendi, per actum secundum vero ejus actualem influxum in hominis illuminationem et conversionem. Was mit dieser Unterscheidung abgewiesen werden soll, sieht man am klarsten aus dem Gutachten der Jenenser Fakultät (bei Musäus 599): „Das Wort Gottes ist nicht ein instrumentum passivum, ein leidendes und empfahendes Werkzeug, welches erst im Gebrauch zur Kraft und Wirkung erhoben wird, wie die Art von dem, so damit hauen will, erhoben und die Hauungskraft ihr von außen zu und beigefüget wird, wie Rathmann und Movius immer dahinaus wollen, sondern es ist ein lebendiges und kräftiges Wort und demnach ein instrumentum activum et cooperativum, ein kräftiges, mitwirkendes Werkzeug wie eines lebendigen Menschen Hand oder Auge, darum hat es auch vor dem Gebrauch seine innerliche Lebens- und Lichteskraft bei sich, welche nicht erst von außen im Gebrauch ihm wird zu- und beigefügt. Und eben dieß ist die Ursache, warum man nicht verneinen soll, daß das Wort auch außer dem Gebrauch seine innerliche Kraft in und bei sich habe, nämlich damit man nicht mit Rathmann (und Movio) das Wort Gottes

Wir haben in dem Bisherigen den vollständigen Consensus für die Aussagen unseres §., aber auch die Grenze desselben. Denn, nach dem Vorgang mehrer Arminianer, wurde im 18ten Jahrhundert die richtige Lehre dahin abgeschwächt, daß das Wort nur vermöge seines einmaligen göttlichen Ursprungs und seines sachlichen Inhaltes den Glauben u. s. w. wirke, damit aber nicht nur der Geist von dem Worte völlig geschieden und die Wirkungs*weise* des letztern für eine rein natürliche erklärt, sondern die ganze Schriftlehre von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes beseitigt. Denn hiernach ist es nicht mehr der persönliche, unmittelbare *) Einfluß des letztern, sondern Begriffe, Vorstellungen, Erkenntnisse, die das Wort in ihm erregt, oder vielmehr, die er dem Worte entnimmt, sind es, welche den Menschen zu Gott bekehren. Das ist jener Supernaturalismus, der bereits im vollen Uebergang zum Rationalismus und Pelagia-

---

zu einem instrumento passivo mache, wie denn Movius, wenn er gesagt, daß das Wort Gottes außer dem Gebrauch keine innerliche Kraft habe, endlich dahin kömmt, daß er schreibet: „Es ist mit nichten absurdum, wenn man sagt: Das Gnadenlicht des heiligen Geistes oder die Erleuchtungskraft komme von außen zum Wort.“ — Eben um die Abweisung dieser Consequenz ist es den DD. zu thun; es würde außerdem scheinen: „als bekomme das Wort solche Kraft erst *unter* unserem Hören oder Lesen.“ Insofern ist die Bestimmung ganz richtig. Aber schwierig wird sie durch ihre Form, namentlich durch den Ausdruck actus primus, der sich mit dem extra usum nicht völlig deckt. Denn extra usum kann ich mir das Wort wohl denken, nicht aber ohne alle Aktivität; auch, wenn es noch gleichsam stille im Geiste eines Apostels ruht, ja selbst wenn es nur im Gedächtniß bewahrt ist, ist es doch nicht völlig wirkungslos, gerade deshalb, weil ihm die vis activa des heiligen Geistes einwohnt.

*) „Unmittelbar“ und „vermittelt“ schließt sich nicht aus, wohl aber „vermittelt“ und „unvermittelt.“

nismus begriffen ist — er tritt zuerst in dem Helmstädter Theologen J. E. Schubert, dann in Töllner, Döderlein, Michaelis auf, um sich in Spalding zu vollenden *).

Kehren wir mit dieser Degeneration der richtigen Lehre vom Wort zu dem, was schon früher über Spiritualismus und Calvinismus bemerkt zurück, so haben wir die drei Gegensätze, welche von der lutherischen Anschauung ausgeschlossen werden. Der Spiritualismus kennt nur den göttlichen Faktor der Heilsvermittlung, der Rationalismus nur den menschlichen, der Calvinismus stellt beide nur neben einander, die lutherische Lehre verbindet sie zur organischen Einheit, faßt ihr Verhältniß als lebendige Durchdringung. Daher wird auch sie allein im Stande sein, den Prozeß der Heilsaneignung correct darzustellen.

Mit Absicht haben wir bisher zwischen amtlicher und außeramtlicher Darbietung des Wortes nicht unterschieden, denn seine Wirksamkeit ist nicht an erstere gebunden **), auch von der heiligen Schrift haben wir nicht sonderlich geredet, weil es sich nur um das „mündliche" Wort handelt; wir beschränken uns hier auf Folgendes:

Die Nothwendigkeit einer heiligen Schrift gründet nicht blos in dem Bedürfniß der Einzelnen, sondern mehr noch in dem der Kirche. Allerdings muß nämlich auch der Einzelne das Wort in einer objectiven, vor aller menschlichen Trübung gesicherten Gestalt außer und über sich haben, wenn sein Glaube nicht den Schwankungen des subjectiven Erkennens und Lebens anheimfallen soll; das Bedürfniß darnach trat in dem Maße ein, als die ersten, von dem Herrn unmittelbar autorisirten, lebendigen Träger des Wortes, die Apostel, zurücktraten — es war so stark,

---

*) Vgl. Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Bd. 2, 406 ff.

**) Gegen Kliefoth, Von der Kirche. §. 17 u. 26.

daß es von selbst zu einer schriftlichen Aufzeichnung ihrer mündlichen Verkündigung drängte, auch wenn nicht durch göttliche Veranstaltung dafür gesorgt worden wäre, wodurch ihm allein wahrhaft Genüge geschehen konnte. — Für die Kirche aber bedurfte es mehr, es bedurfte einer solchen Aufzeichnung der göttlichen Offenbarung, welche die Vergangenheit und Gegenwart des Heils so vollständig darlegt und die Zukunft des Heils so weit enthüllt, als es für die Kirche zur Erfüllung ihres welthistorischen Berufs durch alle Zeiten hindurch erforderlich war *). Dieses kirchliche Bedürfniß bedingt Inhalt und Gestalt der Schrift.

Die Wirkung des heiligen Geistes, wodurch das Schriftganze gewirkt worden ist, nennen wir die Inspiration. Der Beweis für sie liegt zunächst in der unmittelbaren Erfahrung von der Gotteskraft des Wortes in den Herzen der Gläubigen, in dem testimonium spiritus s., welches die Selbstbezeugung des durch's Wort wirkenden Geistes an dem Gewissen der Menschen ist. Dieses Zeugniß steht über jeder blos menschlichen Gewißheit, es hat für jeden, der es an sich erfährt, schlechthinige Gewißheit. Es bezeugt aber zunächst nur den Inhalt der Schrift im Ganzen als göttlich, d. h. es bezeugt, daß die Schrift (inhaltlich) Gottes Wort, göttliche Wahrheit ist; die Inspiration bezeugt es nur mittelbar, — vermöge des Schlusses: was göttliche Kraft und Wahrheit ist, muß göttlich gewirkt sein; aber über die Schrift als Schrift, als Complex von einzelnen Schriften und deren Entstehungsweise bezeugt es nichts näheres **). —

---

*) S. die im §. gegebene Inhaltsbestimmung; die Bezeichnung: „Denkmal der heiligen Geschichte Israels" reicht nicht aus.

**) Mit Recht beschränken unsere DD. dieses testim. sp. s. auf den Inhalt der Schrift. J. Gerhard: Quomodo fideles de eo dubitarent, cujus efficaciam in cordibus persentiscunt. — Quod doctrina, a. spiritus s. profecta, sit immota veritas. Baier: fidem divinam doctrina ipsa scripturae s. gignit. Quenstedt: testatur

Auch der Beweis, den man für die Inspiration aus der neutestamentlichen Schrift selbst zu entnehmen pflegt, ist nur ein indirekter. Denn wie die Verheißungen des Herrn in Betreff des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit, so beziehen sich auch die Aussagen der Apostel über ihr eigenes geistgewirktes Wort *) zunächst nur auf deren mündliche Verkündigung, und von da aus gelangt man auf die Inspiration erst durch den weitern Schluß: daß auch von ihrem schriftlichen Zeugnisse dasselbe gelten müsse, was von ihrem mündlichen, weil beide dem wesentlichen Inhalte nach nicht verschieden sein können. So die DD. **). Allein dieser Schluß, obwohl richtig, reicht doch nicht aus. Denn einmal beschränkt sich die Verheißung des heiligen Geistes nicht auf die Zwölfe, sondern gilt seiner ganzen Jüngerschaft, und insofern beweist jener Schluß zu viel, sodann sind die Verfasser der neutestamentlichen Schriften nicht alle Apostel, und insofern beweist er zu wenig; auch geht der Inhalt der Schrift, ob er schon das mündliche Zeugniß der Apostel einschließt, doch nicht in demselben auf; er umfaßt ein viel weiteres Gebiet, er unterscheidet sich von ihm nach Form und Tendenz. Und gerade auf diese Eigen-

spiritus s. quod doctrina spiritus s. sit veritas, quando interius per doctrinam a se patefactam et in scripturis comprehensam in hominum cordibus operatur. Der Weg zu dieser Erfahrung ist also der heilsmäßige Gebrauch des Wortes Gottes selbst. Daher hat die richtige Lehre unsrer DD. von dem testim. sp. s. nichts zu thun mit dem Wahn, „als gebe es in Sachen des Glaubens eine Gewißheit, die nicht durch Wort und Schrift vermittelt sei." — Gegen M. Baumgarten: Die heilige Schrift und der Landeskatechismus, S. 279. Vgl. Twesten, Vorlesungen über Dogmatik, und Klaiber, in den Jahrbb. für deutsche Theologie Jahrg. 1857, Bd. II,

*) Vgl. 381. 382.

**) Inter verbum Dei et scripturam s. materialiter acceptam non esse reale aliquod discrimen.

thümlichkeit, die die Schrift charakterisirt, und sie zu dem macht, was sie ist, kommt es hier an. — Der Beweis bedarf also einer Ergänzung. Und diese ergibt sich aus der Beziehung auf das Alte Testament. Das Alte Testament sagt nämlich nicht nur selbst seinen göttlichen Ursprung aus, sondern es wird von Christo und den Aposteln durchweg als Wort und Werk Gottes anerkannt und gebraucht. Und zwar in seiner Totalität, als Ganzes; *τάδε λέγει ἡ γραφὴ, ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα ἅγιον*, „es stehet geschrieben", so citiren sie die alttestamentliche Schrift und meinen damit stets das Ganze derselben, auch da wo sie bestimmte einzelne Stellen im Auge haben. Die ganze Schrift (*πᾶσα γραφὴ*), Alles was geschrieben steht, ist ihnen inspirirt 2 Tim. 3, 16. Nun aber verhalten sich beide Testamente selbst wieder wie ein einheitliches Ganzes, ein großer Gottesbau, der nach einem Grundriß aufgeführt, und obwohl aus den mannigfaltigsten, durch Jahrhunderte von einander geschiedenen Theilen bestehend, von den verschiedensten Menschen verfaßt, doch von demselben Einem Geist durchwaltet wird, welcher die Heilsgeschichte gewirkt, das Heilswort geschaffen und beide in ihrer Einheit in Schrift gefaßt hat. Der Nachweis dieses großartigen Organismus, näher des Zusammenhangs aller seiner einzelnen Theile mit dem Ganzen und die Bedeutung der einzelnen in dem Ganzen und für das Ganze — dieser Nachweis wäre der eigentliche wissenschaftliche Schriftbeweis für die Inspiration. Noch besitzen wir erst einzelne Ansätze und Versuche dazu, aber ihn zu vervollständigen und zu vollenden ist die Aufgabe, in deren Lösung die Schriftforschung der Gegenwart begriffen ist *). Keineswegs aber hängt der Glaube der Kirche an die Theopneustie ihrer heiligen Schrift von dem Gelingen einer solchen Beweisführung oder

---

*) Ein sehr werthvoller Beitrag dazu sind Hofmanns Abhandlungen: „Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift" in den letzten Jahrgängen der Erlanger Zeitschrift.

gar von den Resultaten kritischer Untersuchungen ab; der Glaube der Kirche an die Schrift ruht in seinem letzten Grunde vielmehr eben darauf, worauf auch der des Einzelnen: auf dem Zeugniß des heiligen Geistes; und darauf muß er ruhen, wenn er eine fides divina, nicht blos humana sein soll; aber dieses Zeugniß gewinnt hier eine noch umfassendere Bedeutung: es ist die Gesammterfahrung der Kirche, die ihr die Göttlichkeit des Schriftganzen bezeugt. Der Ausdruck dieser Erfahrung ist die Festsetzung des Kanon *), wozu dann allerdings noch als mitwirkender Faktor das Zeugniß der ecclesia primitiva über Entstehung und Verfasser der einzelnen heiligen Schriften hinzukommt.

Ueber die Art der Geisteswirkung, durch welche die Schrift geworden ist, läßt sich a priori nichts festsetzen, sondern es ist dieß aus dem Charakter derselben zu entnehmen. Aus letzterem wird man zu erschließen haben, welcher Art die göttliche Wirkung gewesen sein müsse, die ein solches Resultat zur Folge hatte. Geht man diesen Weg, so ergeben sich zwar, unter Voraussetzung der, zuvor im allgemeinen zu beweisenden, Göttlichkeit der Schrift, die drei Bestimmungen der DD.: impetus ad scribendum, suggestio rerum et verborum, aber es zeigt sich auch, daß das wie? — wie dieses dreifache vom Geist suppeditirt worden ist, — auf eine freiere und lebendigere Weise gedacht werden muß, als es von den DD. geschah. Ich meine, nach der Analogie, wie der heilige Geist überhaupt in den Wiedergeborenen wirkt d. h. so, daß er nicht nur auf sie, sondern innerhalb ihrer Persönlichkeit wirkt, und diese zur freien Selbstthätigkeit bestimmt, — jedoch in einer, dem Zweck, zu dem die Schrift dienen soll, entsprechende Steigerung, vermöge deren der h. Geist die Verfasser wie zur irrthumslosen Aufnahme der innern Einsprache, so

---

*) Ein Punkt, der von unseren DD. zwar in thesi aufgestellt, aber nicht genügend durchgeführt.

zur adäquaten Reproduktion derselben befähigt. Es findet also hier eine specifische Potenzirung sowohl der geistlichen Receptivität, als der geistlichen Spontaneität der heiligen Autoren statt, und ist dieß richtig, dann wird man über das Verhältniß von Inhalt und Buchstabe sagen dürfen: es war ein und derselbe Akt des göttlichen Geistes, der den Inhalt und die Form erzeugte, und es war ein und derselbe Akt des menschlichen, von den göttlichen bestimmten, Geistes, der jenen Inhalt recipirte und in adäquater Form reproducirte. So, meine ich, ließe sich die mechanische Auffassung, wie sie sich z. B. bei Quenstedt findet, überwinden, ohne der durchgängigen Göttlichkeit der Schrift etwas zu entziehen. Eine tiefere Begründung des Gesagten würde auf das allgemeine Verhältniß von Gedanken und Wort, Wort und Schrift, sodann auf das Verhältniß zwischen Heilsgeschichte und Heilswort weiter einzugehen haben, worauf ich hier verzichten muß *).

Deshalb hier nur noch dieses. Worauf es mir ankommt ist 1) daß als Gnadenmittel zunächst das mündliche, lebendige

---

*) Wie treu und wie frei zugleich Luther die Inspiration gefaßt hat, ist bekannt. Obwohl er die Schrift oft so frei handhabt als wäre sie sein eigen Wort, ist doch kein Satz in der Schrift, der ihm nicht Gottes Wort wäre. — Weitaus die beste Leistung über die Inspiration aus dem 17. Jahrhundert ist die von Musäus in dessen Introductio und in der Abhandlung de syncretismo et scriptura s. 1679, quaest. III. p. 298 (zum Theil gegen Calov). — Die neueste Bearbeitung dieses Gegenstandes, die angeführte Schrift von M. Baumgarten, geht in die innerste Tiefe der Sache ein, aber darin zu weit, daß sie wie bei dem Worte, so auch bei der Schrift den subjectiven Faktor, die Selbstthätigkeit und das Selbstbewußtsein der heiligen Autoren, gegen den objectiven zu sehr betont; ferner darin, daß sie verkennt, wie das Wort Gottes, einmal ausgesprochen, ein objectives Dasein gewinnt (238, 239) und die heilige Schrift, einmal verfaßt, ein geisterfülltes Organ des heiligen Geistes bleibt.

Wort anerkannt werde, obwohl es seine Quelle, aus der es fort und fort zu schöpfen hat, an der Schrift hat. 2) Daß die heil. Schrift nicht isolirt von der Kirche, sondern als ein integrirendes Glied ihres Organismus betrachtet werde. Denn wie die Kirche einer heiligen Schrift zur Norm für ihr Lehren und Handeln bedarf, so die Schrift eines kirchlichen Gemeinglaubens, um richtig verstanden zu werden. 3) Daß der Grund des Glaubens der Kirche an die Schrift nicht selbst wieder die Autorität der Kirche, sondern das in die Schrift gefaßte und in der Gemeinde sich bezeugende Wort sei: principio creditur propter se ipsum, non propter aliud, alias non esset principium. 4) Daß als autor primarius der heiligen Schrift der heilige Geist anerkannt, die Kanonicität der einzelnen Theile derselben auf diese Urheberschaft, nicht auf die Apostolicität, basirt werde. 5) Daß die Schrift als Norm wie für den einzelnen Christen, so insbesondere für die Kirche gelte, für beide, je nach deren Bedürfniß. 6) Daß der wesentliche Inhalt der Schrift nicht blos als Heilsgeschichte, sondern eben so sehr als gottgewirktes Heilswort bezeichnet werde. Sie enthält unmittelbar von Gott gegebene Heilserkenntnisse, „die heilsame Lehre", nur nicht isolirt von dem Boden der Heilsgeschichte *).

§. 67.

Die **Berufung** hat ihren letzten Grund in demselben ewigen Rathschluß Gottes, in welchem überhaupt die Errettung der Welt gründet (§. 31). Sie ist eben deshalb eine Sache der freien **Gnade**, so wenig an menschliches Verdienst gebunden oder durch menschliche Würdigkeit bedingt, daß sie vielmehr jeden Anspruch, der sich von daher an sie erheben

*) Ueber die neuesten Verhandlungen darüber vgl. Luthardts Sendschreiben an D. v. Hofmann, Zeitschr. für Protest. u. Kirche, 1859. April.

will, entschieden abweist. Sie ergeht aber bestimmungsmäßig an die Gesammtheit der Erlösten. Dieses Anerkenntniß ist die nothwendige Consequenz der Universalität des Liebeswillens Gottes in Christo einerseits und der rettungslosen Verlorenheit unseres Geschlechtes andrerseits. Denn steht beides zweifellos fest, so wird von Seiten Gottes Keiner ausgenommen sein von der Anerbietung des Heils, ohne welches es keine Seligkeit für den Menschen gibt, und müssen wir daher hier die Universalität der Berufung als ein Postulat des Glaubens aufstellen, noch abgesehen von ihrem geschichtlichen Vollzug, und selbst für den Fall, daß wir in diesem jene Universalität nicht nachzuweisen vermöchten.

Was diesen Vollzug betrifft, so liegt es in der Natur der Sache, daß er nur ein successiver sein kann, weil sich die Darbietung durch menschlichen Dienst an der Menschheit verwirklichen soll. Geschichtlich angesehen, verhält es sich so, daß, nachdem Israel die Heilsanerbietung abgelehnt, dieselbe sich an die Heiden wandte und hier von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit fortschreitend allmählig ein Gebiet nach dem andern durchdrang — und in dieser Weise wird sie sich fortsetzen, bis sie schließlich die Gesammtheit der Völkerwelt umfaßt hat, worauf dann auch der Rest Israels sich zum Herrn bekehren wird. Jenes ist Thatsache der Erfahrung, Letzteres Inhalt der Verheißung. Aber wenn wir nun näher nach der Ordnung fragen, in welcher, und nach den Gründen, aus welchen die berufende Gnade gerade so durch die Geschichte der Welt hindurchschreitet, warum sie das eine Volk vor dem andern erwählt, die einen zeitweilig bevorzugt und an andern zeitweilig vorbeigeht: so beginnen da die Räthsel. Zwar werden wir im Rückblick auf §. 32 sagen dürfen, daß diese ganze, vom Geist Christi geleitete, Missionsgeschichte im engsten Zusammenhang steht mit der providentiellen Lebensführung, die den Boden der alten Menschheit für die neue zubereitet und in dem natürlichen Leben die Vor-

bedingungen und Anknüpfungspunkte für das geistliche wirkt; wir werden annehmen dürfen, daß auch hier das Walten Gottes nicht willkürlich, sondern mit heiliger Weisheit und Gerechtigkeit verfahre: er wird die einzelnen Völker zu derjenigen Stufe der natürlichen Receptivität erziehen oder erhalten, die das Christenthum schon voraussetzt, um Wurzel schlagen zu können; er wird die innere, sittliche Stellung und den welthistorischen Beruf der einzelnen Nationen berücksichtigen; er wird sie gerade dann dem Christenthum zuführen, wenn ihre Zeit gekommen ist, es wird also auf jedem Stadium die vom Vater ausgehende Weltregierung der Christo eignenden Königsherrschaft die Wege bereiten. Allein das Alles ist einerseits so sehr durch den schlechthin freien, keinen Anspruch und keinen äußerlichen Vorzug geltend lassenden Gnadenwillen Gottes, andrerseits durch die von ihm nicht gehinderte (nur geleitete) Freiheit der natürlichen Lebensbewegung der Völker bedingt, und beides selbst wieder so wunderbar und geheimnißvoll in einander verschlungen, daß es uns ein undurchdringliches Mysterium bleibt. Wir müssen also sagen: es findet allerdings in dem gesetzlichen Vollzug der Berufung eine Auswahl statt, die in einem ewigen Willensbeschluß der freien Liebe Gottes ihren Grund hat, dessen Erkenntniß er aber seiner heimlichen Weisheit vorbehalten hat. Nur liegt darin keineswegs, — vielmehr dürfen wir dieß schon hier geradezu abweisen — daß diese Auswahl eine ewige Bestimmung gewisser Einzelner zur Seligkeit, und Anderes zur Verdammniß einschließe.

Dasselbe Geheimniß ruht auf dem Geschicke der zahllosen Menge derer, an welche die Kunde von dem Heil in Christo gar nicht gelangt ist. Von unserem obigen Doppelsatze aus müssen wir auch für sie die berufende Gnade in irgend einer Weise postuliren, denn die allgemeine Bezeugung Gottes im Gewissen und in der Geschichte, die sie, wie Alle, erfahren, kann kein Ersatz dafür sein, weil dieselbe nicht über den Bereich

der alten Menschheit hinaus zu dem einigen Mittler führt — und doch gibt uns weder die Erfahrung noch die Offenbarung irgend einen Aufschluß über die Wege, welche die göttliche Weisheit mit ihnen geht oder gehen wird. Wir werden uns daher ihrethalben zunächst damit zu beruhigen haben, daß die Liebe Gottes, die selbst den eigenen Sohn für das Heil der Welt dahingegeben hat, schließlich Keinen werde verloren gehen lassen, der überhaupt noch gerettet werden kann; wenn wir gleich über Wann und Wie nichts zu sagen vermögen.

Sehen wir aber davon ab auf den Erfolg, den die Berufung an denen hat, zu welchen sie gelangt, so zeigt die Erfahrung, daß sie keineswegs weder an den ganzen Völkern noch an den Einzelnen den Zweck, zu welchem sie an dieselben ergeht, erreicht. Denn nicht nur verschließen sich ganze Nationen gegen den Ruf, sondern auch die Einzelnen, die ihm folgen, treten zum Theil nur in ein ganz äußerliches Verhältniß zu der berufenden Kirche, nicht in persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo, die ihnen dann jedoch späterhin noch immer offen steht. Die Zahl derer, die sich wirklich zu ihm bekehren, — wovon im folgenden §. — bleibt verhältnißmäßig immer die kleinere. Dieser verschiedene Erfolg hat nun jedenfalls nicht darin seinen Grund, daß etwa mit dem berufenden Worte an den Einen die wirksame Kraft des heiligen Geistes heranträte, dem Andern aber dieselbe von Gott vorenthalten bliebe, eine Meinung, die dem christlichen Bewußtsein widerspricht, die durch alle unsere bisherigen Ergebnisse widerlegt wird und in ihren Consequenzen selbst den Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes gefährdet; vielmehr: wie die Berufung durch's Wort der wirkliche Ausdruck des sich darin bekundenden göttlichen Heilswillens ist, mithin in der bestimmten Absicht erfolgt, daß der Mensch das Heil annehme, so bringt das berufende Wort immer und jedesmal auch den wirksamen Geist mit sich. Nicht in Gott, nicht in einer Vorenthaltung der wirksamen Gnade liegt also die Schuld,

daß der Heilszweck an vielen unerreicht bleibt, sondern an ihnen selbst, an ihrem Nichtwollen. Und dieß steht keineswegs im Widerspruch mit der oben bezeugten Universalität der Berufung; denn der göttliche Gnadenwille, um den es sich hier handelt, ist kein unbedingt universaler, er schließt eine von Gott selbst gesetzte Bedingung der Theilnahme an dem Heil, den bußfertigen Glauben, in sich, welche ohne die freie Einwilligung des Menschen nicht erreichbar ist *). Dieses freie Verhalten der Einzelnen ist selbst ein Moment jenes göttlichen Willens (voluntas ordinata). Deshalb zwingt auch die durch's Wort wirkende Gnade Niemandem das Heil auf (was ohnehin eine innere Unmöglichkeit wäre), sondern begnügt sich, es Jedem in einer Weise darzubieten und nahe zu bringen, wodurch sie ihm die Erfüllung jener Bedingung ermöglicht, ohne seine Freiheit aufzuheben, näher, wodurch sie den Glauben in ihm wirkt, wenn er ihn durch sie in sich wirken läßt. Wie sie dieß thut, ist im folgenden §. darzulegen.

Für jetzt entnehmen wir dem Bisherigen noch die Wahrnehmung, daß die Kirche, indem sie ihren Beruf an der Welt erfüllt, nicht hindern kann, daß sich ihr auch solche anschließen, die, dem oben §. 64 aufgestellten Wesensbegriff nach, nicht zu ihr gehören. Wir konstatiren dieß einstweilen hier, um es später wieder aufzunehmen.

Schriftbeweis. Die Voraussetzung für die Lehre von der Berufung sind enthalten im §. 31. §. 63 u. 64. Ueber den Zusammenhang der göttlichen Weltregierung mit ihr vgl. §. 32. S. 466 ff. 477, §. 45. S. 272; denn was von der vorchristlichen Zeit, das gilt von dem ganzen außerchristlichen Lebensgebiete. Es ist aber nicht wohlgethan, diese göttliche Pädagogie als gratia praeveniens zu bezeichnen, da die kirchliche Sprache

---

*) Vgl. Bd. 2. §. 31. S. 455.

letztere unter den Begriff der gratia spiritus sancti applicatrix mitbefaßt. Vgl. über den Unterschied Bd. 1, 467.

Daß die vocatio gratuita ist, ein Akt der freien εὐδοκία Gottes, ergibt sich aus unserm Lehrganzen von selbst, und ist auch bereits als schriftgemäß erwiesen §. 31. Vgl. 2 Tim. 1, 9: οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν Ephes. 1, 9. 10. Allein in dieser εὐδοκία hat sie ihren Grund; daher mit Recht die Concordien-Formel: vocatio fit non ex praevisis hominum meritis.

Daß die Berufung seria ist, versteht sich für uns von selbst, ist überdieß ausdrücklich bezeugt 1 Tim. 2, 4 ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι vgl. 2 Pet. 3, 9 (Ezech. 18, 23. 32. 33, 11), und erhellt näher aus der Dringlichkeit der Einladung s. die Parabeln Mtth. 22, 3. 4. Luc. 14, 16. 23: ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, aus dem „heute" des Hebräerbriefs 3, 7. 8. σήμερον, ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν, aus der Drohung und dem Gericht über die Ungehorsamen Mtth. 22, 7. Luc. 14, 27, und aus dem Schmerz des Erlösers, über die Abweisung, die er mit seinem Worte fand Mtth. 23, 37. Die gegentheilige Behauptung klingt wie ein Spott auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Als seria aber ist die voc. eo ipso efficax a parte Dei (non simulata aut fucata), was schon in unserer Lehre vom Wort mitenthalten ist. Daher die DD.: Quos Deus vocat per verbum et verbi ministerium, in illis fidem efficere, illos . . convertere, salvare vult serio et interno cordis affectu ac desiderio; eosdem vocatione, natura sua et intentione Dei efficaci, vocat gratiamque sufficientem ad conversionem non solum iis, qui actu convertuntur, sed et aliis, qui actu non convertuntur, vult concedere. Inefficax fit, vitio malae obstinataeque hominum voluntatis, Calov, Syn. contr. 566. Quenstedt. — Daß ihr der Mensch widerstehen kann, bezeugt wie die Erfahrung so die Schrift: Joh. 5, 40. Apg. 7, 51. 13, 46. Röm. 10, 16. 21.

11, 31; die ἀπιστία ist wesentlich ἀπείθεια. Wer sie abweist, achtet sich selbst des ewigen Lebens unwerth. Non tamen Deus vocat, per vocationem irresistibilem, sed cui resisti possit, etiamsi in se satis efficax ac potens sit, Calov, 568 *).

Was die Universalität betrifft, so ist vor Allem zu unterscheiden zwischen dem Gnadenwillen Gottes über die Menschheit an sich, und zwischen der Art, wie er sich zeitlich und geschichtlich vermittelt. — Daß Gott das Heil der ganzen Welt dargeboten wissen will, folgt aus der Universalität des Verdienstes Christi (εἷς ὑπὲρ πάντων 2 Kor. 5, 14. 15), und aus dem Umfang des Gebotes, das Evangelium zu predigen πάσῃ τῇ κτίσει Mtth. 28, 19. Mc. 16, 15. Luc. 24, 46. 47. Diesem Befehl muß der Erfolg entsprechen. Daher mit Recht die DD.: Vocatio ex parte Dei est universalis. Das neunte Kapitel des Römerbriefs widerspricht dem nicht, wenn es nur im Zusammenhang mit der gesammten Anschauung des Apostels und nach der bestimmten Tendenz, die er hier im Auge hat, betrachtet wird. Paulus lehrt nirgends eine unbedingte Vorherbestimmung Einzelner zur Verdammniß, so wenig als zum Bösen, wohl aber: daß Gott Alle (Juden und Heiden) unter den Unglauben beschlossen habe (nämlich durch sein Urtheil), damit er sich Aller erbarme, Röm. 11, 31. Galat. 3, 22. Und weiter lehrt er: Gott hat das Heil, das er in seiner Erbarmung Allen zugedacht, an eine Bedingung geknüpft, die allen erfüllbar ist, nicht an irgend eine menschliche Leistung, sondern an den Glauben. Als freies Gnadengeschenk will sie im Glauben hingenommen sein. Diese Bedingung hat Gott selbst in der Freiheit seines Erbarmens gesetzt. An unserer Stelle nun handelt es sich

*) Ausdrücklich bemerken die DD. daß die wirksame Berufung nicht an die amtliche Darbietung des Worts gebunden sei. Causa ministerialis est vel ordinarius verbi minister, vel extra ordinem quivis alius, quacunque is intentione ad verbi annunciationem accesserit.

um die Thatsache, daß Israel, obwohl das Volk der Verheißung, dennoch vom Heile ausgeschlossen ist. Es fragt sich, ob diese Thatsache nicht mit dem Worte Gottes über Israel in Widerspruch steht? Nachdem darauf der Apostel v. 6—29 geantwortet hat, gibt er selbst v. 30—32 den Grund jener Thatsache folgendermaßen an: „Die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit trachteten, haben die Gerechtigkeit erlangt, die Gerechtigkeit aus dem Glauben; Israel aber hat sie nicht erlangt. Warum? weil sie es (der Gerechtigkeit) nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken des Gesetzes suchen. Denn sie stießen an den Stein des Anstoßes." Dieß ist das Endresultat — und schon hieraus wird völlig klar, daß die vorangehende Erörterung v. 6—29 nicht die Tendenz haben kann, eine schlechthin unbedingte Gnadenwahl und eine unwiderstehliche Gnadenwirkung zu lehren. Sie lehrt es in der That auch nicht, sondern v. 6—17 zeigt nur die absolute Freiheit der göttlichen Erbarmung, der gegenüber am menschlichen Rennen und Laufen nichts gelegen ist, und 18—23 die absolute Erhabenheit und Macht Gottes, der selbst die ihr Widerstrebenden dienen müssen, und die keinerlei Anspruch der Kreatur zuläßt, sondern majestätisch abweist. Die Beispiele für beides sind dem geschichtlichen Verhalten Gottes, dort gegen Israel, hier gegen Pharao entnommen, zwingen aber eben deshalb nicht entfernt, eine Anwendung davon auf eine ewige Doppelwahl, oder auch nur auf ein rein willkürliches Verfahren Gottes in der Geschichte zu machen, wie sie der sonstigen Lehre des Apostels widersprechen würde *). In dieser schwierigen Schriftstelle

*) Selbst das nicht, was Paulus hier vom Thon und Töpfer, von den Gefäßen des Zorns und der Erbarmung sagt. Vgl. die drei gründlichen Auslegungen der Stelle, die, obwohl im Einzelnen differirend, doch im Wesentlichen zusammentreffen: die von Philippi, in dessen Comment. zum Römerbrief, Hofmann im Schriftbeweis I, 240 ff. und Weiß, die Prädestinationslehre des Apostels Paulus, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. II, Heft 1.

liegt also keine Instanz gegen die behauptete Universalität der Berufung. Die Schwierigkeit liegt auch nicht in dem Mißverhältniß des wirklichen Erfolgs mit der göttlichen Absicht (S. 403), sondern in der Erfahrungsthatsache, daß die Heilsanerbietung nicht an Alle gelangt ist. Diese Thatsache ist unleugbar; die Art, wie unsere DD. sie sich zurechtzulegen und zu erklären suchen, unzureichend. Denn wenn es gleich richtig ist, was sie sagen, daß von drei geschichtlichen Punkten aus (Adam, Noah, die Apostel) die Kunde des Heils habe an alle damals lebende Völker und von diesen an ihre Nachkommen gelangen können, so ist sie doch eben nicht an Alle gelangt, und jedenfalls ist die Auskunft, daß spätere Nationen durch Schuld ihrer Altvordern derselben entbehren, unstatthaft. Denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß der Volksgemeinschaften, sondern um ein persönliches Verhältniß des Einzelnen, das ihm die Entscheidung für oder wider Gott möglich macht. Und eben deshalb ist auch mit der Verweisung auf die allgemeine Predigt Gottes durch das Gewissen nichts gethan, denn dieser Ruf kann keineswegs die vocatio durch das helle Wort ersetzen: er bringt das Heil in Christo dem Menschen nicht einmal nahe, und noch weniger befähigt er ihn zur Aneignung desselben. Wir können also nicht umhin, jene Thatsache zuzugestehen und damit eine Schwierigkeit anzuerkennen, die wir nicht zu lösen vermögen.

Aus ihr nimmt die reformirte Prädestinationslehre ihre Waffen zur Bestreitung unserer Thesis von der Universalität der Gnade Gottes in Christo und zur Begründung ihres Partikularismus. Weil faktisch die Berufung nicht zu Allen gelangt ist, so ist es der Wille Gottes nicht, daß sie an Alle ergehe; weil sie nicht an Allen ihren Zweck erreicht, so ist es der Wille Gottes nicht, daß Alle selig werden. Non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Ita, prout in alterutrum quisque finem conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dici-

mus, Calvin, Instit. III, c. 31, 5. Und der Grund dieser zwiefachen Prädestination? — an den Einen seine Gerechtigkeit, an den Andern seine Barmherzigkeit zu verherrlichen.

Damit löst sich freilich das Räthsel, das uns bekümmert, leicht; die Thatsache, daß nicht Allen das Evangelium gepredigt wird, macht gar keine Schwierigkeit: Gott will es nicht. Aber wie theuer ist diese Lösung erkauft! Sie ist erkauft mit der Verletzung aller christlichen Interessen, mit dem Umsturz der ganzen evangelischen Heilsordnung. Denn mit der Universalität der göttlichen Gnade negirt diese Theorie auch die des Verdienstes Christi: nur für die Erwählten ist er gekommen und gestorben; sein Tod ist nicht die Ursache, daß Gott der Menschheit gnädig ist, sondern nur Mittel zum Vollzug des partikularistischen Heilsbeschlusses; sie sieht sich genöthigt, nicht nur die Verdammniß, sondern auch das Böse selbst auf göttliche Causalität zurückzuführen (Adam cecidit, Deo sic ordinante) *), damit aber schließlich die ethische Selbstverantwortlichkeit des Menschen zu vernichten. Sie sieht sich ferner gedrungen, da, wo es sich um die Heilsanerbietung handelt, einen zwiefachen Willen in Gott zu statuiren: eine voluntas beneplaciti, einen wirklichen Liebeswillen, der den Erwählten gilt, eine volunt. signi, der den Uebrigen das Heil nur gleichsam von Außen zeigt. Und wie Gott in Folge davon gegen letztere verfährt, Calvin hat den Muth gehabt, es auszusprechen: Ecce vocem ad eos dirigit, sed ut magis obdurescat; lucem accendit, sed ut reddantur caeciores; remedium adhibet, sed ne sanentur! a. a. O. Die weitere nothwendige Folge ist dann

*) Wie wahrhaft evangelisch lautet dagegen der Satz der Conc. F. XI, n. 81: Omnis praeparatio seu aptatio ad interitum a diabolo est et ab homine per peccatum, nequaquam autem a Deo. Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est causa damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

jene Trennung des Geistes von den Gnadenmitteln, die diese zu blosen Gnadenzeichen macht, und dem Glauben die sichere Stütze entzieht *). Noch tiefer verfolgt, führt diese Theorie zu einem Dualismus des Willens in Gott und von da zu einem Widerspruch im Wesen Gottes selbst; seine Gerechtigkeit und seine Gnade treten mit einander in einen Conflikt, in dem sie sich gegenseitig aufheben; denn eine Gerechtigkeit, die einen Theil der Menschen schaffen konnte, um sich durch deren Verdammniß zu verherrlichen, ist eben nicht Gerechtigkeit, und ihr gegenüber verliert selbst die Erwählung den Charakter der Liebe, sie wird zur reinen Willkür.

Wir können es begreifen, wie man von gewissen Voraussetzungen, etwa von dem Gedanken Gottes, als der absoluten oder vielmehr alleinigen Causalität, aus auf dem Wege logisch dialektischer Entwicklung zu dieser Theorie gelangen und in ihre furchtbaren Consequenzen eingehen könne; aber wie man vom christlichen, vom evangelischen Standpunkt aus sie festhalten könne, verstehe ich nicht. Sie löst das Problem, vor dem wir stehen, nur so, daß sie die eine Seite desselben wegschneidet. „Um nicht ein Unbegreifliches für unsere Logik stehen zu lassen, statuirt Calvin ein Unerträgliches für unsere Moral und Religion" sagt Stahl mit Recht. — Die ganze Reihe dieser unerträglichen Bestimmungen ist die nothwendige Consequenz der Negation der allgemeinen Gnade Gottes in Christo, und die Handhabe für sie ist die Thatsache, daß die Berufung geschichtlich nicht an Alle ergangen ist. Aber eben diese Consequenzen müssen uns überzeugen, wie nothwendig es ist, jene Negation abzuweisen und dennoch diese Thatsache als ein unerforschliches Geheimniß daneben stehen zu lassen, das wir nun noch nicht zu lösen vermögen. Gottes ewige Gedanken und geschichtliche Wege werden sich am Ende nicht wider-

*) Daß eben dieß der Punkt war, von welchem aus Luther die absolute Prädestination überwand, haben wir oben gesehen.

sprechen. Und wir haben ja noch nicht das Ende, sondern nur erst ein Bruchstück seines Werkes vor uns. Daher sagen wir mit Joh. Gerhard: Sed demus, in his et similibus exemplis specialibus (Rom. 9) non posse nos exacte causas divinorum consiliorum exquirere vel proponere: non tamen ad absolutum aliquod reprobationis decretum erit confugiendum, sed adhaereamus firmiter pronuntiatis illis universalibus, 1 Tim. IV, 4 etc. Loci IV, 191. Vgl. Form. C. XI. 708. n. 16—22. 34.

§. 67.

Indem das berufende Wort durch den Dienst der Gemeinde von Außen her an den Menschen herantritt, bezeugt es ihm das in Christo der Welt erworbene Heil, als für ihn vorhanden, und bietet es ihm speziell zur Annahme dar. Es fordert ihn auf, sich von der Sünde abzukehren und das Heil zu ergreifen. „Thue Buße und glaube an den Herrn Jesum Christum“, so lautet die zwiefache Mahnung, die es an ihn richtet. Es will ihn also zu einem persönlichen Verhalten bestimmen, welches wesentlich Abkehr von dem Alten und Hinkehr zu der Gnade Gottes in Christo ist. Allein dieser Forderung vermag der natürliche Mensch nicht zu entsprechen. Denn was ihm nach dem Falle übrig geblieben ist, ist nur die Fähigkeit von Gott bekehrt zu werden (capacitas passiva, aptitudo naturalis). Diese Fähigkeit besitzt er allerdings auch jetzt noch, weil die menschliche Natur in der Totalität ihrer geistigen Vermögen, zu deren Wesen die Bestimmbarkeit durch Gott, oder, wie wir es auch ausdrücken können, die religiös-sittliche Anlage gehört. Aber in der blosen Bestimmbarkeit liegt erst die formale, nicht die reale Möglichkeit eines aneignenden Verhaltens d. h. weder das Vermögen das Heil wirklich zu verstehen, noch die Macht, sich von Innen heraus (tamquam ex semet ipso) an dasselbe hinzugeben, weil das

Ich, von dem die ganze bewußte Willensbewegung ausgeht, selbst durch die Sünde verblendet und unter die Sünde geknechtet ist. Und doch hängt die Rettung des Menschen ganz davon ab, ob er selbst sich das Heil aneigne oder nicht (§. 62). Es wird also Alles darauf ankommen, daß in ihm ein aneignendes Verhalten gewirkt werde ohne Aufhebung seiner natürlichen Freiheit, d. h. seiner Selbstbestimmung, welche bis dahin von der Sünde bestimmt war.

Dieß ist das schwere Problem, welches hier der göttlichen Gnade vorliegt und welches eben deshalb auch unserer Erkenntniß so große Schwierigkeiten darbietet, es ist die Frage nach dem Verhältniß göttlicher und menschlicher Thätigkeit in dem Akt der Bekehrung. Und diese Frage löst sich allein — so weit sie überhaupt lösbar ist — durch die S. 356 bezeichnete Eigenthümlichkeit der durch's Wort sich vermittelnden Wirksamkeit des Geistes Christi.

Daß das Wort von Außen her an den Menschen herantritt, ist reine Gnadensache; daß er es hören und es damit in derselben Weise, wie jeden andern geistigen Gegenstand, in sein Bewußtsein aufnehmen kann, ist das Vermögen, das er als Mensch besitzt und dessen Erhaltung er als Sünder der Gnade dankt; daß er es wirklich hört, ist bedingt einerseits durch das Wort selbst, sofern es sich an ihn wendet, andrerseits durch seine eigene Selbstbestimmung — denn er kann sich ihm von vorn herein entziehen; immer aber mitbedingt durch die göttliche Lebensführung, die ihn seinerseits in den Bereich des verkündigten Wortes gebracht, vielleicht auch bereits eine Sehnsucht nach Erlösung oder doch ein Gefühl des Unbefriedigtseins in ihm geweckt hat. Denn was wir vorhin von der Menschheit im Großen sagten, das findet auch auf die Lebensführung des Einzelnen seine Anwendung, nur daß wir auch hier irgend ein bestimmtes Maß der pädagogischen Zubereitung als Be-

dingung für die Wirkung des Wortes anzunehmen nicht berechtigt sind. Wie dem auch sei, so thut der natürliche Mensch damit, daß er das an ihn herantretende Wort hört, noch nichts, was über den Bereich des blos natürlichen Thuns hinausliegt; sein Verhalten ist noch kein aneignendes im geistlichen Sinne, kein „heilsamliches Verstehen und Annehmen" des dargebotenen Objects; höchstens ein blos äußerliches Erkennen und Bedenken desselben.

Aber das Wort, das er hört, trägt die wirksame Kraft des heil. Geistes unabtrennbar in sich. Daher geschieht, indem er hört, eine Wirkung des heil. Geistes auf sein Ich, und *dieser Wirkung kann sich der Mensch nicht entziehen*. Das Heil in Christo wird ihm *innerlich* nahe gebracht, Gottes richtender Ernst und erbarmende Liebe tritt als ein Object vor das Auge seines Geistes hin, es dringt ein Lichtstrahl in seine Nacht, es ergeht eine Mahnung an sein Gewissen, es geschieht ein Eindruck auf seine Persönlichkeit: der Anfang einer neuen Erkenntniß („ein Funke geistlichen Verständnisses") ist mitten hinein in das alte Leben seines Geistes gesetzt — und davon ist die Folge, daß die blose Bestimmbarkeit zur *wirklichen* Empfänglichkeit erhoben und die alte Knechtschaft des Willens so weit aufgehoben wird, daß nun der Mensch den Inhalt des Wortes *entweder* mit bewußter Freiheit von sich abweisen, *oder* ihn auf sich fortwirken lassen kann; die Wahlfreiheit, die er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens besaß*), wird ihm auch für das Gebiet des geistlichen Lebens restituirt (arbitrium liberatum). So schafft der Geist Christi in ihm die Möglichkeit der Annahme des Heils, welche die Möglichkeit der Ablehnung zur Rückseite hat. Das ist eine *reine* Gnadenwirkung; denn zuvor besaß der natürliche Mensch *diese* Freiheit noch nicht, und es ist eine *unwiderstehliche*

---

*) Bd. 1 S. 370, 371, 438.

Gnadenwirkung, denn er kann sie, sofern er anders das Wort hört, nicht verhindern; dennoch aber ist es weder eine magische noch eine zwangsweise Wirkung, sondern ein Vorgang in seinem Selbstbewußtsein, weil vermittelt durch das von ihm gehörte Wort, das sich an seine Persönlichkeit wendet. — Was der heil. Geist damit in dem Herzen des Menschen zu Stande gebracht hat, ist nun noch keineswegs die Bekehrung selbst, nicht einmal der wirkliche Anfang derselben, es ist auch nicht das Aufhören der Repugnanz des alten Menschen gegen den heil. Geist, welche vielmehr in der Regel jetzt erst recht zu beginnen pflegt, weil ihm mit der aufgehenden Erkenntniß des Heils auch der diametrale Gegensatz zum Bewußtsein kommt, in dem jenes mit der ganzen Richtung des natürlichen Denkens und Wollens steht; aber es ist doch etwas unendlich Wichtiges für den Menschen gewonnen: der Anfang der Bekehrung ist ermöglicht, die Macht der Selbstentscheidung ist so weit wieder hergestellt, daß von da aus ein weiterer Fortschritt erfolgen kann; die Persönlichkeit ist für die Wirkung des heil. Geistes geöffnet. Gottes Gnade hat das an ihr gethan.

Der Anfang der Bekehrung selbst besteht darin, daß der heil. Geist das menschliche Ich tiefer erfassend, nicht nur die Intelligenz bestimmt, auf den Inhalt des Wortes, auf die großen Gottesgedanken und Gottesthaten, die es bezeugt, hingebend einzugehen, sondern auch den Willen bewegt, sich von dem Unheil der Sünde abkehren zu wollen und der Gnade Gottes in Christo sich zuzukehren: Ueberführung von der Größe und Schuld des alten Verderbens, Besinnung über sich selbst, Gebet um Vergebung, Verlangen nach einer Sühnung, Vertrauen auf die Verheißung und Gnade, prima initia fidei et conversionis. Das ist der Moment, da die Continuität des rein natürlichen Lebens unterbrochen und ein neuer Anfang in dem Menschen geschaffen wird, von wo aus das assentiri verbo, quamvis languide, beginnt. Auch dieser

Moment hat seine Causalität (causa efficiens) ausschließlich an der wirkenden Gnade des heil. Geistes, zur Voraussetzung aber hat er jenes, bereits vorhandene, aneignende Verhalten, ist also auch weder magisch noch zwangsweise zu Stande gekommen, sondern vermittelt durch des Menschen eigene, bewußte Willensbewegung, die selbst wieder Resultat göttlicher Gnadenwirkung war. Unausweichlich und unentrinnbar ist nur der erste Eindruck: schon diese zweite, tiefere ist es nicht mehr. Denn ihm vermag sich der Mensch zu entziehen; er kann auf Grund der ihm jetzt verliehenen Selbstentscheidung sich für das Beharren in der Sünde bestimmen, statt von dem neuen göttlich-gesetzten Anfang aus gegen das Alte zu reagiren, und dann wird auch der erste Eindruck allmählig wieder erlöschen.

Ob es zum gedeihlichen Fortschritt kommt, das hängt gerade von dieser, ihm nun erst ermöglichten, Repugnanz gegen das Alte, von diesem Kampf des Geistes mit dem Fleische ab; hier, nicht in dem vorangehenden blos äußerlichen Hören, sondern hierin liegt das Moment der Entscheidung, von welcher das Heil des Menschen abhängt, es liegt in der Treue gegen die überkommene Gnade, die ihm diese Treue selbst erst möglich gemacht hat. Beweist der Mensch solche Treue, dann nimmt die Bekehrung ihren Verlauf, welcher in dem völligen Zustandekommen der Buße und des Glaubens sein nächstes Ziel erreicht.

Für diesen Verlauf selbst läßt sich nun zwar wiederum a priori keine Scala aufstellen, auf der die Bekehrung gleichsam stufenweise im normalen Wachsthum fortschreiten müßte; denn nicht nur bleibt der mitwirkende Faktor der menschlichen Freiheit unberechenbar, sondern es greift auch hier wieder die göttliche Lebensführung mit der heilsaneignenden Gnade, die Wirkung des heiligen Geistes im Gewissen mit der durch's Wort so vielfach zusammen und so wunderbar in

einander, daß fast eines jeden Einzelnen Lebensgang sich verschieden gestaltet — während der Eine rasch zur völligen Entscheidung durchdringt, bei dem Andern nur sehr allmählig das Licht und die Kraft des Wortes den Sieg gewinnt; aber das Grundverhältniß bleibt dasselbe: der Mensch ist auf jeder Station dieses Prozesses immer zuerst der mittelst des Worts von der Gnade ergriffene, dann aber auch und eben deshalb der sie ergreifende, — und von dem ersten Moment des Ergriffenseins ab bis zur vollen und selbstthätigen Aneignung des Heils cooperirt der menschliche Geist mit den vom göttlichen Geist ihm geschenkten geistlichen Erkenntnissen und Kräften, und nach dem Maße derselben. So verdankt der Bekehrte Anfang, Fortgang und Vollendung der Gnade *).

Auf jeder Stufe dieses Prozesses bleibt es ferner dem Menschen frei, entweder das Empfangene treu zu bewahren und zu verwerthen, oder mit voller Entschlossenheit das bereits erkannte Heil wieder von sich zu stoßen — darauf beruht seine Selbstverantwortlichkeit vor Gott; und welches von beiden er erwähle, immer hat das Wort sein Werk an ihm gethan; dort erleuchtend, heilend, aus dem Verderben herumbringend, hier verblendend, verhärtend, die Gottesfeindschaft steigernd durch des Menschen eigene Schuld. Wirkungslos bleibt es nie; wer sich's nicht einen Geruch des Lebens zum Leben werden läßt, dem wird es ein Geruch des Todes zum Tode, ein Zeugniß auf den Tag des Gerichts.

Das nächste Ziel aber, welches das berufende Wort an draußen Stehenden erreichen will, ist, sie zum Eintritt in die Kirche zu befähigen. Diese Befähigung ist überall da vorhanden, wo die Abkehr von dem Alten auch nur annäherungsweise zu Stande gekommen ist. Dann tritt die Taufe an ihn heran, um ihn der christlichen Gemeinschaft einzuverleiben.

---

*) Das Nähere über Buße und Glaube s. unten.

Denn das ist der Befehl, den die Gemeinde, die Trägerin des Wortes, von dem Herrn hat: das Evangelium zu predigen und diejenigen, die sich durch's Evangelium gewinnen lassen, zu taufen.

Was die heil. Schrift über die Bekehrung lehrt, faßt sich in folgende Sätze zusammen: sie lehrt 1) das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten; er ist vermöge seiner natürlichen Geburt σάρξ, von Gott entfremdet, todt, der Sinn verdunkelt, das Herz kalt, s. den Nachweis §. 27 S. 284–288 u. §. 30; 2) lehrt sie, daß die Bekehrung eine Wirkung der Gnade und zwar eine schöpferische Wirkung derselben ist, eine Neubelebung, eine Erweckung aus dem Tode durch die Kraft des heiligen Geistes; beides τὸ θέλειν und τὸ ἐνεργεῖν von Gott; der Bekehrte eine καινὴ κτίσις, der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes, vgl. Phil. 1, 29 1 Kor. 12, 3 mit den angef. Nachweisen; 3) lehrt sie, daß das Nichtzustandekommen der Bekehrung die Schuld des Menschen ist, der dem göttlichen Geiste widerstreben kann, und daß ihr Zustandekommen nicht ohne eine Selbstbewegung des menschlichen Geistes geschieht. Denn nicht an dem Menschen geht sie vor, sondern in ihm, indem er bekehrt wird bekehrt er sich, wie schon das ἐπιστρέφεσθαι andeutet, welches mediale Bedeutung hat, und wie die Aufforderung des Wortes zur Bekehrung voraussetzt. Die Schrift sagt ausdrücklich von den Gläubigen, daß sie das Wort Gottes, oder daß sie Christum angenommen hätten, z. B. 1 Thess. 1, 6. 2, 13. 2 Kor. 6, 1 δέχεσθαι τὴν χάριν. — Der kirchliche Consensus Bd. 1, 383 ff. insb. 430–446.

Es ist daher die Aufgabe der Dogmatik den Vorgang der Bekehrung so zu fassen, daß dabei diese dreifache Aussage der Schrift zu ihrem Rechte kommt; es gilt den Versuch, den scheinbaren Widerspruch, der darin liegt, zu vermitteln. Zum Mittel der Lösung dient die Erkenntniß von der Natur der Gnadenmittel.

Hier nun handelt es sich um den Anfangspunkt der Bekehrung; und es ist von höchster Wichtigkeit, daß dieß von vorn herein festgehalten werde. Denn wie M. Chemnitz, der überhaupt diesen locus vortrefflich behandelt hat, bemerkt: Conversio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Und offenbar beantwortet sich die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zu dem menschlichen Verhalten anders, wenn ich mich an den Anfang stelle, wo der Uebergang vom Alten zum Neuen beginnt, als wenn ich den Vorgang da betrachte, wo er bereits in Gang gekommen ist. Von Letzterem gilt es, was Chemnitz weiter sagt: Quando prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu voluntatis nostrae, voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a spir. s. adsentitur et fit *σύνεργος* Dei (Bd. 1, 444). Anders aber am Anfang; da fragt es sich, wie es denn zu diesem, wenn auch noch so geringen, Mitwirken des menschlichen Faktors komme, ob es selbst erst durch göttliche Einwirkung hervorgerufen sei, oder ob es aus der eigenen Bewegung der natürlichen Kräfte stamme. So stellte sich der Concordienformel die Frage gegenüber dem Melanchthon-Striegel'schen Synergismus *), und so stellt sie sich auch uns gegenüber der Behauptung Julius Müllers, der „die Bedingtheit aller göttlichen Gnadenwirkungen im Innern des Menschen durch ein aufnehmendes Verhalten desselben" festgehalten wissen will, und dagegen das Bemühen neuerer lutherischer Theologen tadelt, „einen Punkt zu finden, wo die Gnade ein Moment des Heilsgutes oder eine Disposition zu dessen Annahme dem Menschen wirklich

*) S. die ausführliche Darlegung Bd. 1 S. 496—520, worauf wir uns hier beziehen.

mittheilt, ohne daß diese Mittheilung durch eine empfangende aneignende Funktion im Menschen bedingt wäre," d. h., — wie er hinzusetzt, — „einen Punkt, wo Gott den Menschen nicht als persönliches Wesen behandelt*)." Soll letzteres nicht etwas ganz Selbstverständliches aussagen, was weder von der Concordienformel noch irgend von „einem neueren Lutheraner" geleugnet worden ist, so haben wir hier ganz die Melanchthonische facultas applicandi se ad gratiam, den Striegel'schen modus agendi. Und wird diese facultas zugestanden, dann lassen sich die beiden ersten der oben angeführten Schriftaussagen nicht mehr in ihrer Bestimmtheit festhalten, sie werden entweder aufgegeben, oder umgangen, oder abgeschwächt; und daß damit zugleich die auf jene Schriftaussage gegründete Lehre der Concordienformel dahinfällt, liegt am Tage**). Es kommt also gerade darauf an, einen Punkt zu finden, wo ein aufnehmendes Verhalten in dem Menschen erst gewirkt wird durch die göttliche Gnade. Ein aufnehmendes Verhalten in diesem Sinne fällt schon in das Gebiet der spiritualia. Hinwiederum aber kann es sich damit nicht so verhalten, daß dadurch der natürlich-persönlichen Thätigkeit des Menschen ein Zwang angethan und ihr das Heil aufgedrungen werde. Dieß verstöße gegen die dritte der obigen Schriftaussagen, nach welcher die Bekehrung, obwohl von Gott gewirkt, doch eine selbsteigene Bewegung der menschlichen Persönlichkeit, des menschlichen Selbstbewußtseins und der menschlichen Selbstbestimmung ist.

Der Punkt, um den es sich fragt, muß also auf der Grenze zwischen den beiden Gebieten des alten und des neuen Lebens liegen; er muß in ersteres fallen und den Uebergang aus ersterem in letzteres vermitteln, näher er muß dem natürlichen Menschen das aneignende Verhalten, welches J. Müller schon voraussetzt,

---

*) Studien und Kritiken 1856, S. 553.

**) Vgl. Bd. 1 S. 518.

ermöglichen, damit aber in ihm die Möglichkeit, sich selbst an das Heil hinzugeben oder es abzuweisen, bewirken. Zwischen dieser ersten, den Menschen erfassenden göttlichen Wirkung, und zwischen dem dadurch bewirkten Verhalten des Menschen wird aber kein zeitlicher Zwischenraum in der Mitte liegen können *), sondern das letztere wird das unmittelbare Resultat des ersteren sein. Nur so wird schon für den allerersten Anfangspunkt beides wahr bleiben, daß die Bekehrung, als Ergreifung der Gnade, oder, wie ich für unsern Fall lieber sage, als Hingebung an die Wirkung der Gnade ganz Gottes That ist, nicht zugleich aus der Mitwirkung des eigenen, blos kreatürlichen Thuns des Menschen hervorgegangen und doch auch dessen selbsteigene Bewegung.

Wie ich dieses Problem zu lösen suche, habe ich im §. dargelegt. Den Consensus dafür bieten unsere DD. dar, die auf der Grundlage der Concordienformel **) unsere Frage behandeln.

Zunächst macht M. Chemnitz Exam. Trid. I, 211 geltend, daß Gott den Menschen in der Bekehrung als ein persönliches Wesen behandle: aliter utitur faber instrumento inanimato, aliter vero spiritus s. operatur conversionem in mente, voluntate et corde. Facit enim, ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentiri u. s. w. Dann bestimmt Joh. Gerhard in der Confessio catholica sehr genau die Frage: 1) Non est quaestio, an possit homo verbum Dei audire vel non audire, legere vel non legere, in illis enim actionibus externis homini libertatem relictam esse concedimus. 2) Neque quaestio est, an homo in ecclesia educa-

*) Was auch weder die Concordienformel noch die DD. lehren: quamprimum, statim.

**) Vgl. auch die sehr genaue Darlegung ihres Sinnes von meinem Collegen D. Frank: Die Theologie der Concordienformel, Cap. 2, de libero arbitrio.

tus et ab ea informatus literalem quandam et historicam fidei cognitionem per vires liberi arbitrii sibi comparare possit, etiamsi non sit interius per Spiritum s. renovatus; id enim fieri posse concedimus. 3) Neque quaestio est, an in conversione locum habeant quaedam actiones mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens assentiatur et voluntas desideret; credimus enim, conversionem non fieri sine actionibus mentis et voluntatis. Illud vero in quaestione est, unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur; id quod unice per gratiam ipsis praestari, non autem per vires naturales adhuc reliquas vel ex toto, vel ex parte praestari posse dicimus. — Vergl. dessen Loci IV. c. 7. Am sorgfältigsten aber behandelt den Gegenstand Quenstedt (III, c. 7 de conversione), der, anschließend an Chemnitz, eine Succession von Stufen in der Bekehrung setzt, und die erste derselben als die gratia incipiens sive praeveniens bezeichnet, th. 25. Von ihr sagt er: Praeveniens gratia hominem ad adaequata conversionis media ducit eidemque, adhuc spiritualiter mortuo, verbum, quod potentiam convertendi in se habet, offert et naturalem illam incapacitatem et inidoneitatem, quoad spiritualia omnibus communem, aufert, hac vero ablata remanet adhuc in homine naturalis et actualis repugnantia, spiritualibus prorsus contraria, quae ut inhibeatur et refraenetur, accedit gratia praeparans. Diese erste Gnadenwirkung, setzt Quenstedt hinzu, ist unentrinnbar, und erklärt dieß dann näher so: Licet primum gratiae pulsum nemo possit effugere, potest tamen aliquis, postquam primos motus a gratia praeveniente excitatos sensit, illam gratiam malitiose excutere; oder (zu thes. 31) noch genauer: Motus primi, a gratia praeveniente excitati, sunt quidem inevitabiles, i. e. non potest homo irregenitus verbum Dei audiens, impedire, ne

oriatur in corde suo motus spiritualis, scil. cogitatio de peccato admisso, de vitandis flagitiis etc., non tamen irresistibiles sunt, potest enim illos motus, ne radices agant et in corde perdurent, impedire, eos suffocare, excutere etc. So ist es, und nur mittelst dieser Bestimmung über den gradus primus wird die Dogmatik der obigen Aussage der heiligen Schrift gerecht. Darauf folgen dann bei Quenstedt die vier weitern gradus, deren Gesammtheit eine dialektische Bewegung bildet, dergestalt, daß auf jeder Stufe immer zuerst die göttliche Gnade eine Wirkung in dem Menschen hervorbringt, welche die menschliche Mitthätigkeit steigert und die Vermittlung für eine noch tiefergehende Gnadenwirkung wird, bis sich endlich in der compunctio cordis und in dem actus credendi die conversio vollendet. Man kann vielleicht diese Stufen für zu viele und die ganze Entwicklung für zu regelrecht halten, aber der Gedanke ist vollkommen wahr.

Wie eng dieser ganze Vorgang mit der pädagogischen Lebensführung zusammenhängt, lehrt am besten die Erfahrung. Es ist dieß der Zug des Vaters zum Sohne (Joh. 6, 44), der wie durch das Leben der gesammten Menschheit, so auch durch das jedes Einzelnen hindurchgeht. Nur darf man nicht übersehen, daß dieß eine andersartige göttliche Thätigkeit ist, als die der gratia spiritus sancti adplicatrix, dann kommt man auch nicht in die Versuchung, mit J. Müller das Verhältniß zwischen Geist und Wort lockern zu wollen. Die Heilszueignung wirkt der Geist nur mittelst des Wortes.

Verbesserungen:

S. 36. Z. 6 v. u. nach zwar —: auch.
= 57. Z. 9 v. u. statt Heilichkeit: Heiligkeit.
= 64. Z. 8 statt freie: seine.
= 95. Z. 10 v. u. statt nun: nur.
= 111. Z. 1 v. u. statt ἀποκαταλλάσειν: ἀποκαταλλάσσειν.
= 127. Z. 3 4 statt: darin daß: hinsichtlich der Art, wie dieser.
= 127. Z. 2 statt des: seines.
= 148. Z. 10 v. u. statt: Als ...; als.
= 219. Z. 6 v. u. statt quod: quod non.
= 235. Z. 1 v. u. statt Albert: Alexander.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.